Nikolai Berdiaev

Despre menirea omului



Aion

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
BERDJAEV NIKOLAJ ALEKSANDROVIÇ
Despre menirea omului/Nikolai Berdiaev:
trad. Daniel Hoblea. - Oradea: Aion, 2004
ISBN 973 -99943 -5 - 0

I. Hoblea, Daniel (trad.)

28

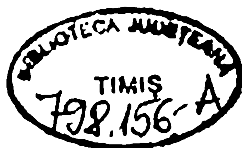
ISBN 973 - 99943 - 5 - 0

NIKOLAI BERDIAEV

DESPRE MENIREA OMULUI

Încercare de etică paradoxală

Traducere de
DANIEL HOBLEA



Aion

"Este o mare tristețe în a nu vedea binele în bine."

N. Gogol

Partea întîi

Originile

Capitolul I

PROBLEMA CUNOAŞTERII ETICE

1. Filosofia, ştiinţa şi religia

Nu am intenţia să încep, ca în tradiţia germană, cu o apologie a gnoseologiei, ci cu o condamnare a sa, mai precis cu o condamnare a acelei gnoseologii ce pune la îndoială forţa şi legitimitatea filosofiei, şi care, prin chiar acest fapt, este o dedublare ce împiedică posibilitatea cunoaşterii. Cel ce îşi consacră energiile gnoseologiei ajunge rareori la ontologie, deoarece se îndepărtează de calea ce trebuie să-l ducă la fiinţă. De altfel, filosofii contemporani cei mai creatori, precum Bergson, Scheler, Heidegger, au fost prea puţin preocupaţi de ea. Omul a pierdut puterea de a cunoaşte fiinţa, calea de acces spre ea; îndurerat, el începe să "cunoască" cunoaşterea şi, pe toată întinderea traseului său, pe aceasta – şi nu fiinţa – a avut-o întotdeauna în vedere. E imposibil să se "ajungă" la fiinţă, nu se poate decît începe de la ea. Folosind aici cuvîntul "fiinţă", nu am în vedere o ontologie determinată, ca a Sf. Toma D'Aquino de pildă, care a precedat teoria critică a cunoaşterii. Nu cred deloc în posibilitatea unei întoarceri la metafizica dogmatică anterioară criticii. Acum este vorba de o trecere la scopul însuşi, la viaţă, care permite

depășirea dedublării ce tulbură forța actului cognitiv. Cunoașterea filosofică a fost nevoită să treacă prin dedublare și reflexie critică, acesta fiind tragicul său destin interior. Gnoseologia critică, care are pretenția să domine viața și ființa, a fost un fenomen al destinului omului european cultivat, un stadiu superior și mai rafinat al acestei culturi europene ce se credea universală. Kant a fost continuatorul filosofiei raționaliste antice și al filosofiei anglo-franceze, reușind să aprofundeze în mod considerabil cunoașterea Luminilor[1]. Rațiunea încearcă să fie propria ei stăpînă, să posede conștiința posibilităților și frontierelor sale; ea se limitează la Kant și se lărgește infinit la Hegel. Ontologia dogmatică a filosofiei grecești și medievale nu a putut rezista criticii rațiunii. Și chiar tomismul contemporan, care nu vrea să recunoască nici pe Descartes, nici pe Kant sau altă nouă filosofie, este în definitiv obligat să i se supună și să fie un neotomism. Întreaga problemă rezidă în aceea că critica cunoașterii, reflecția rațiunii asupra ei însăși este o experiență vitală și nu o teorie abstractă pentru care cunoașterea ar fi depășită. În zadar se va opune cunoașterea vieții și ne vom îndoi de posibilitatea de a o înțelege; cunoașterea este zămislită de viață și reflectă destinele sale, la fel ca reflecția gnoseologică. Avem aici o experiență de viață ce nu poate fi îndepărtată fără a lăsa urme; ea nu poate fi decît trăită și depășită printr-o experiență mai cuprinzătoare, în care încercarea anterioară va intra în mod necesar.

Opoziția între cunoaștere și ființă este secundară, fiind deja consecința reflecției; cunoașterea este în mod originar ființa și se realizează împreună cu ea[2]. Una din cele mai mari prejudecăți ale gnoseologiei constă în a opune cunoașterii un obiect extrinsec, care trebuie să se reflecte și să se exprime în ea. Dacă ne ridicăm la concepția spirituală a cunoașterii, vom realiza că ea este un act prin intermediul căruia se realizează iluminarea

1 Croner, în *Von Kant bis Hegel*, a tratat foarte just această chestiune.

2 N. Hartmann, în *Metaphysik der Erkenntnis*, sfîrșește prin a afirma că subiectul cunoscător este o parte a ființei și că rațiunea este cufundată într-un transinteligibil întunecos care o transcende, dar căruia îi este imanentă.

ființei însăși. Nu "cineva" sau "ceva" va cunoaște ființa, ca obiect care i-ar fi opus, ci mai degrabă ființa însăși se va cunoaște pe sine și, prin această cunoaștere, se va ilumina și îmbogăți. Obiectul opus cunoașterii nu ne apare decît într-o sferă secundară. Se produce o dedublare în ființa însăși și ea se exprimă în cunoaș-tere sub forma obiectivării. Cînd spun că ființa este originară, nu înțeleg ființa raționalizată și elaborată de categoriile rațiunii, cum se prezenta în vechea ontologie, ci viața originară precedînd orice raționalizare, ființa încă obscură, deși acest termen nu implică aici nimic peiorativ. Nu se opune cunoașterii ca obiect decît ființa ce a fost în prealabil pregătită și raționalizată de cunoaștere. Însă viața originară nu se opune subiectului cunoscător, deoarece acesta este cufundat în ea de la început. Scoaterea cunoașterii în afara ființei este consecința fatală a raționalismului, care, nefiind trăit pînă la capăt, nu a fost încă depășit. Actul cunoașterii nu este considerat ca făcînd parte din ființă, însă dacă se opune cunoașterea ființei ca obiect, nu mai are nici o relație interioară cu ea și nu mai face parte din istoria ei. Cunoașterea devine în acest caz "despre ceva" în loc să fie "ceva" prin ea însăși. Subiectul cunoscător nu o mai apreciază, lumea ideilor existente încetează să mai fie reală pentru el, păstrînd numai lumea ideilor despre existent: Dumnezeu nu mai există, fiind înlocuit cu diversele noțiuni despre Dumnezeu pe care le analizează subiectul; binele și răul ca atare dispar, înlocuite de o mulțime de idei despre bine și rău. În epocile în care cunoașterea rămînea aproape de ființă și se realiza împreună cu ea, subiectul cunoscător putea fi în egală măsură obiectul cunoscut. Așa a fost cazul la Platon, Plotin, Fer. Augustin, Pascal, Böhme și alții. Însă subiectul cunoscător contemporan, situîndu-se în afara ființei, nu poate deveni obiect al cunoașterii, pentru că această prerogativă nu îi revine decît ființei; or, el nu se întoarce și chiar refuză să se întoarcă la ea, neacceptînd ca propria-i cunoaștere să fie un act care să se desfășoare în cadrul vieții.

Această decădere are loc atunci cînd filosofia invidiază știința pozitivă și succesele ei, ceea ce o duce la pierderea dem-

nităţii sale. Într-adevăr, vrînd să se identifice cu ştiinţa, filosofia ajunge sclava acesteia. Filosofia cu aspect ştiinţific renunţă la înţelepciune (Husserl) şi vede în acest fapt o cucerire şi un succes. Destinul filosofiei este în definitiv tragic, fiindcă îi este foarte dificil să-şi apere libertatea şi autonomia, ameninţate mereu de pericole ce provin din extreme. Ea riscă permanent să fie aservită fie religiei, fie ştiinţei, fiindu-i greu să se menţină în propriu-i cadru şi să-şi apere calea. Ea susţine o formă de autonomie iluzorie, neputînd fi considerată altfel pretenţia sa de a fi liberă în raport cu viaţa şi de a-i fi opusă. În realitate, filosofia nu a dobîndit niciodată această formă de autonomie, deoarece credinţa şi viaţa religioasă ale subiectului cunoscător nu pot să nu se reflecte în filosofia sa, nu pot fi respinse de cunoaşterea sa, la fel cum ea nu poate face abstracţie de achiziţiile lui ştiinţifice. Cu toate acestea, servitutea subiectului cunoscător nu provine din faptul că are o credinţă şi o cunoaştere ştiinţifică, ci din aceea că acestă credinţă şi această cunoaştere devin forţe exterioare ce regizează filosofia sa. Religia şi ştiinţa pot să fertilizeze cunoşterea filosofică, dar nu trebuie să devină pentru ea o autoritate exterioară. I s-a cerut filosofiei să fie conformă fie cu elaborarea teologică a credinţei, fie cu ştiinţa şi chiar cu fizica matematică; nu au existat decît rare momente cînd ea a ajuns să respire un aer de libertate. Filosofia nu s-a eliberat de supunerea faţă de teologie decît pentru a cădea sub jugul şi mai neîndurător al ştiinţei autocratice şi despotice. Însă a nega înrobirea sa faţă de o sferă diferită de a ei, nu implică necesitatea izolării şi separării sale faţă de viaţă. Dacă filosoful crede într-o revelaţie religioasă, îi este imposibil să nu se inspire din ea; totuşi, această revelaţie nu trebuie să fie o autoritate exterioară pentru cunoaşterea sa filosofică, ci mai degrabă un fapt interior, o experienţă imanentă. Cunoşterea filosofică este o cunoaştere umană, care implică în mod indiscutabil libertatea omului; ea nu este o revelaţie, ci libera acţiune cognitivă a omului asupra revelaţiei. Dacă filosoful este creştin, aşadar dacă crede în Hristos, el nu trebuie să îşi conformeze în mod necesar filosofia sa teologiei ortodoxe, catolice sau protes-

tante, însă poate dobîndi înţelepciunea lui Hristos, care va diferenţia cunoaşterea sa de o alta ce nu posedă această înţelepciune. Revelaţia nu poate impune filosofiei teorii şi speculaţii ideologice, dar poate să îi ofere fapte şi o experienţă care vor îmbogăţi cunoaşterea. Dacă filosofia este posibilă, ea nu poate fi decît liberă, deoarece nu suportă nici o constrîngere; în orice act de cunoaştere, ea se consideră liberă în faţa adevărului şi nu admite bariere sau ziduri despărţitoare. Ea ajunge la rezultate ale cunoaşterii prin însuşi procesul cunoaşterii, nesuportînd ca acestea să îi fie impuse din afară, cum o îngăduie teologia. Însă aceasta nu înseamnă că filosofia trebuie să fie autonomă, o sferă izolată sieşi suficientă. Ideea autonomiei este o idee eronată ce nu poate fi identificată cu ideea de libertate.

Filosofia este o parte a vieţii şi o experienţă a vieţii spiritului reaşezat pe temelia sa. Ea este o iniţiere în misterul fiinţei, în misterul vieţii, o lumină iradiind din fiinţă şi în fiinţă. Ea nu poate crea fiinţa din sine însăşi, din concept, aşa cum vroia Hegel. Revelaţia religioasă arată că fiinţa se întredeschide în subiectul cunoscător: cum ar putea acesta să rămînă orb şi surd la acest fapt şi să afirme autonomia cunoaşterii filosofice împotriva a ceea ce i s-a revelat? Prin faptul că s-a subordonat sferei inferioare a ştiinţei şi a experienţei pozitive, filosofia şi-a pierdut dreptul său de "întîi născut" şi nu mai posedă documentele care să justifice vechea sa origine. De altfel, mitul autonomiei sale nu va dura decît o scurtă bucată de timp. Filosofia ştiinţifică nu este nicidecum o filosofie autonomă. În definitiv, ştiinţa însăşi a fost zămislită de filosofie şi avea să se elibereze de ea; aceasta nu e prin urmare decît revolta copilului împotriva mamei sale. Nimeni nu contestă că filosofia este obligată să ţină seama de dezvoltarea şi de rezultatele ştiinţelor, dar asta nu înseamnă că trebuie să-şi supună meditaţiile sale supreme în faţa acestora, că trebuie să se identifice cu ele şi să se lase sedusă de răsunătoarele lor succese exterioare; filosofia este o cunoaştere, însă nu se poate admite ca ea să fie o cunoaştere întru totul asemănătoare ştiinţei. La drept vorbind, problema constă în a şti dacă filosofia este o sferă particulară a

culturii spirituale, distinctă de știință și de religie, dar găsin- duse cu acestea într-o interdependență reciprocă și complexă. Principiile sale nu scot în evidență rezultatele și succesele științelor; filosoful, în cadrul cunoașterii sale, nu poate aștepta ca ele să îi realizeze descoperirile. Știința evoluează într-o mișcare necontenită, face fără încetare noi cercetări, ipotezele și teoriile sale se modifică și adeseori cad în desuetudine. Astfel, în cursul ultimilor ani s-a produs o revoluție în fizică care i-a transformat în mod radical fundamentele[3]. Dar se poate spune că doctrina lui Platon despre Idei ar fi perimată în raport cu progresele realizate de științele naturale ale secolelor XIX și XX? Cu siguranță nu, pentru că ea comportă o mult mai mare stabilitate decît rezultatele acestor științe, fiind mai durabilă, deoarece a tratat despre ceea ce este veșnic. *Naturphilosophie* a lui Hegel s-a învechit, ea nefiind de altfel punctul său tare, însă logica, ontologia, dialectica lui nu au fost deloc tulburate de succesele științelor naturale. Ar fi pueril să se susțină că științele naturale și matematicile pot să combată doctrina lui Böhme despre *Ungrund* și *Sophia*. Evident, e vorba aici de două lucruri distincte și incomensurabile. Lumea i se dezvăluie filosofiei într-o cu totul altă manieră decît științei, calea cunoașterii sale fiind cu totul diferită. Științele nu sînt preocupate decît de o realitate parțială și abstractă, lumea nu li se revelează ca un tot și nu pot să îi pătrundă sensul. La drept vorbind, pretenția fizicii matematice de a fi o ontologie care să descopere nu doar fenomenele sensibile ale lumii empirice, ci și lucrurile în sine, este derizorie, deoarece, deși cea mai performantă știință, tocmai ea rămîne cea mai depărtată de misterele ființei, aceste mistere nerelevîndu-se decît în om și prin om, altfel spus în experiența vieții spirituale[4]. În ciuda eforturilor grandioase pe care le face Husserl pentru a

---

3 Vezi de exemplu Eddington, *La nature du monde physique*.

4 Astfel Heidegger, în *Ființă și timp* [trad. de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, Humanitas, București, 2003 – n.t.], opera filosofică cea mai remarcabilă a acestor ultimi ani, își construiește întreaga ontologie pe cunoașterea existenței umane. Ființa, ca "Grijă" (Sorge), nu apare decît în om. Epistemologia franceză, cu Meyerson, Brunschvicg și alții, urmează o cu totul altă cale.

da filosofiei un caracter de ştiinţă pură şi pentru a elimina din ea orice element de înţelepciune, ea a fost şi va rămîne întotdeauna o înţelepciune. Sfîrşitul înţelepciunii ar fi marcat propriul său sfîrşit. Filosofia este dragoste de înţelepciune şi vădire a înţelepciunii în om; ea este un elan creator către sensul fiinţei. Filosofia nu este o credinţă religioasă, nici o teologie şi, în plus, ea nu este o ştiinţă, ci pur şi simplu filosofie. În consecinţă, ea este obligată să ducă o luptă implacabilă pentru a-şi apăra drepturile mereu contestate. Uneori ea se situează deasupra religiei, de exemplu la Hegel, trecînd atunci peste limitele sale. Născută în lupta susţinută de gîndirea ce se trezea din credinţele populare tradiţionale şi li se opunea, ea trăieşte şi respiră într-o mişcare liberă. Însă chiar cînd gîndirea filosofică greacă s-a eliberat de religia populară şi i s-a opus, ea a păstrat o legătură cu viaţa religioasă superioară, cu misterele şi orfismul, fapt constatabil la Heraclit, Pitagora şi Platon. Nu este cu adevărat semnificativă decît filosofia fundamentată pe o experienţă spirituală şi morală şi care nu este un simplu joc de spirit. Numai filosofului care cunoaşte într-un spirit integral îi sînt date clarviziuni intuitive.

În ce fel trebuie înţeles raportul dintre filosofie şi ştiinţă, cum se delimitează sferele lor şi în ce mod se poate stabili un acord între ele? Este insuficient să se definească filosofia ca doctrină a principiilor, sau drept cea mai generală cunoaştere a lumii ca întreg, ori chiar ca teorie a esenţei fiinţei. Trebuie sesizată înainte de toate distincţia fundamentală ce diferenţiază cunoaşterea filosofică de cea ştiinţifică, în faptul că prima cunoaşte fiinţa prin intermediul omului şi pornind de la om, văzînd în acesta soluţia sensului, în timp ce ştiinţa cunoaşte fiinţa, ca să zicem aşa, din afara omului, adică desprinsă de el. Iată de ce fiinţa este spirit pentru filosofie, pe cînd pentru ştiinţă este natură. Această distincţie între spirit şi natură nu are evident nici o legătură cu distincţia dintre psihic şi fizic[5]. Filosofia, în definitiv, devine în mod inevitabil o filosofie a spiritului, doar în această calitate putînd releva ceva în plus faţă de ştiinţă.

5 Vezi volumul meu *Spirit şi libertate* [trad. de Stelian Lăcătuş, Paideea, Bucureşti, 1996 – n.t.].

Antropologia filosofică trebuie să fie o disciplină fundamentală, partea centrală a filosofiei spiritului. Ea se deosebește esențial de cercetarea științifică (fie aceasta biologică, sociologică sau psihologică) prin faptul că filosofia studiază omul pornind de la el și în el însuși, ca și cum ar aparține împărăției spiritului, în timp ce știința îl studiază ca și cum ar aparține regatului naturii, cu alte cuvinte în "calitatea" lui de obiect.

Filosofia nu trebuie să îl aibă pe om drept obiect, deoarece nimic nu trebuie să devină pentru ea obiect, nimic nu trebuie să fie obiectivat. Caracterul fundamental al unei filosofii a spiritului este tocmai inexistența în ea a obiectului cunoașterii. A cunoaște pornind de la om și în om, înseamnă cu siguranță a nu obiectiva; de altfel, Logosul nu se revelează decît atunci cînd eu sînt în mine, dacă pot spune așa, adică în spirit. Tot ceea ce, pentru mine, este obiect, este lipsit de sens, întrucît sensul nu rezidă decît în ceea ce este în mine și în ceea ce se naște împreună cu mine, adică în lumea spirituală. În principiu, nu se poate distinge între filosofie și știință decît dacă prima se dedică unei cunoașteri a spiritului în sine, cu alte cuvinte unei cunoașteri a sensului și comuniunii cu sensul. Știința și precizia sa protejează omul și îi conferă o anumită forță, dar ea poate în egală măsură să-i pustiască conștiința, să o desprindă de ființă și să separe ființa de ea. Se poate spune că știința se instituie pe sciziunea dintre om și om și pe cea dintre ființă și om, deoarece subiectul cunoscător este în afara ființei și ființa este cunoscută în afara omului[6]. Lumea ideilor filosofice încetează să fie lumea mea, să se reveleze în mine, devenind o lume obiectivă ce îmi este străină și opusă. Din această cauză și cercetările de istorie a filosofiei încetează să fie o cunoaștere filosofică pentru a deveni științifică. Istoria filosofiei va fi filosofică, – și nu exclusiv științifică – cu condiția ca lumea filosofică să fie propria lume interioară a subiectului cunoscător, care să o cunoască pornind de la om și în om. Eu nu pot cunoaște, din punct de vedere

6 Știința fiind pragmatică, punctul de vedere dezvoltat de Meyerson în *De l'explication dans les sciences*, care tratează despre caracterul ontologic al științelor, mi se pare inexact.

filosofic, decît ideile mele personale, cele ale lui Platon sau Hegel devenind ale mele, cu alte cuvinte cunoaşterea ţine de om şi nu de obiect, de spirit şi nu de natura obiectivată. Acesta este tocmai principiul filosofiei nu în sens subiectiv – subiecttivul opunîndu-se obiectivului – ci vital. Dacă veţi scrie o dizertaţie frumoasă despre Platon şi Aristotel, Sf. Toma D'Aquino şi Descartes, despre Kant şi Hegel, lucrarea dvs. poate fi foarte utilă filosofilor, însă ea nu va fi o filosofie. Aceasta nu poate fi făcută cu idei străine, altfel spus cu lumea ideilor ca obiecte, neputînd trata decît propriile-i idei, ca fiind ale spiritului, ale omului în sine şi pornind de la sine, neputînd fi decît expresia intelectuală a destinului filosofului. Istorismul, în care memoria este supraîncărcată şi îngreunată peste măsură şi totul este transformat într-un obiect străin, marchează decadenţa şi sfîrşitul filosofiei, la fel stînd lucrurile şi în cazul naturalismului şi psihologismului. Ravagiile spirituale pe care acestea le-au produs sînt cu adevărat înspăimîntătoare; ele au dus la distrugerea omului, rezultatul fiind un relativism absolutizat. Astfel s-a ajuns la ruinarea forţelor creatoare ale cunoaşterii, posibilitatea pătrunderii spre sens fiind înlăturată; astfel filosofia, terorizată de ştiinţă, a căzut sub dominaţia acesteia.

Filosofia vede lumea prin om şi caracterul său specific rezidă doar în acest fapt. Ştiinţa, dimpotrivă, vede lumea în afara omului. Filosofia ce s-a eliberat de orice antropologism este pe cale să se autodistrugă. Metafizica naturalistă vede de asemenea lumea prin om, însă refuză să recunoască acest lucru, antropologismul oricărei ontologii trebuind să sfîrşească prin a fi dat în vileag. Este greşit să se susţină că fiinţa, înţeleasă în mod obiectiv, are întîietate faţă de om, dimpotrivă, omul este acela căruia îi revine întîietatea, căci fiinţa nu se revelează decît în om, începînd de la om şi prin om. Acesta este aşadar singurul mod în care se dezvăluie spiritul. Fiinţa care nu este spirit, care este "în afară" în loc să fie "înăuntru", ţine de tirania naturalismului. Filosofia devine cu uşurinţă abstractă, pierzînd astfel orice legătură cu sursele vieţii, şi ajunge aşa de fiecare dată cînd vrea să cunoască nu în om şi prin om, ci în afara lui. Or, omul este

cufundat în viață, în viața originară și doar lui îi sînt date revelațiile misterului acestei vieți. Numai la această profunzime intră filosofia în contact cu religia, însă ajunge la ea din interior și în mod liber. La baza filosofiei stă ipoteza conform căreia lumea este o parte a omului și nu invers. Într-adevăr, intenția îndrăzneață a cunoașterii n-ar fi putut încolți niciodată în omul considerat ca o fracțiune infimă a lumii. Pe această ipoteză se bazează tocmai cunoașterea științifică, cu toate că din punct de vedere metodologic s-a abătut de la ea. Cunoașterea ființei în om și prin om nu are nici o legătură cu psihologismul, care corespunde unei izolări în lumea naturală obiectivată; din perspectivă psihologică, omul este, într-adevăr, o infimă fracțiune a lumii, totuși, aici nu este vorba de psihologism, ci de antropologism transcedental. Ar fi straniu să uit că eu însumi, subiect cunoscător sau filosof, sînt om. Omul transcedental este o premisă a filosofiei, iar a vrea să-l depășești în filosofie nu înseamnă nimic, ori mai degrabă presupune a elimina însăși cunoașterea filosofică. Omul este ontologic, ființa este în el și el este în ființă, însă FIINȚA comportă de asemenea un element UMAN, din acest motiv eu nu pot descoperi sensul decît în om, atît cît îmi este accesibil. Sub acest raport metoda lui Husserl, în măsura în care și-a propus să depășească orice antropologism, corespunde unei tentative făcute cu mijloace improprii. Metodei fenomenologice îi revin merite însemnate; într-adevăr, ea a scos filosofia din impasul în care a lăsat-o gnoseologia kantiană, obținînd rezultate fertile în antropologie, etică și ontologie (vezi Scheler, Hartmann, Heidegger). Însă fenomenologia lui Husserl este legată de o ontologie specială, de o teorie a ființei ideale și non-umane, cu alte cuvinte de o formă particulară de platonism. Eroarea sa rezidă tocmai în acest fapt, deoarece cunoașterea nu presupune ființa ideală, izolată de om, și nici pasivitatea absolută a acestuia din urmă, limitarea lui la înțelegerea obiectului cunoașterii ca lume a esențelor (*Wesenheiten*), ea nu presupune omul psihologic, ci omul spiritual și activitatea sa creatoare. Sensul lucrurilor nu se revelează prin pătrunderea acestei lumi în omul ce rămîne pasiv față de ea, ci prin activitatea lui cre-

atoare omul descoperă sensul dincolo de non-sensul lumii. În lumea obiectului nu există Logos, acesta nu se manifestă decît prin om, prin activitatea sa, confirmînd asemănarea lui cu ființa. Orice ființă ideală și situată în afara umanului este lipsită de sens, acest lucru însemnînd că Logosul nu se revelează decît în spirit, și nu în obiect, în lucruri sau în natură; ființa nu este umană decît în spirit. Metoda fenomenologică este fertilă atunci cînd nu este pasivă și non-umană; adevărul său rezidă în orientarea spre ființă și nu spre construcția gîndirii, pentru că activitatea creatoare a omului nu corespunde sub nici o formă unei construcții. Sensul nu este în obiectul ce pătrunde gîndirea, nici în subiectul ce își construiește lumea sa, ci într-o a treia sferă, care nu este nici obiectivă, nici subiectivă, unde totul este activitate și dinamică spirituală: în viața și lumea Spiritului. Dacă cunoașterea se realizează în ființă și împreună cu ființa, sensul se manifestă în mod activ și tenebrele ființei se umplu de lumină. Cunoașterea este însăși viața spirituală.

2. Obiect şi subiect. Obiectivarea în cunoaştere

Gnoseologia germană pune mereu problema subiectului şi obiectului, a subiectivului şi obiectivului în cunoaştere. Şi această cunoaştere corespunde unei obiectivări. Subiectul cunoscător nu este fiinţa, el este gnoseologic şi non-ontologic, reprezentînd formele logice ideale, însă non-umane, deoarece legătura lor cu omul rămîne insesizabilă. Fiinţa îşi pierde coeziunea şi dispare, înlocuită fiind de subiect şi obiect. Nu "eul" ca om viu, ca personalitate concretă este cel care cunoaşte, ci un subiect gnoseologic exterior fiinţei şi în opoziţie cu omul. Subiectul gnoseologic nu este omul, nici fiinţa, iar ceea ce cunoaşte acesta nu este decît un obiect ce-i este opus, corelativ subiectului şi creat special pentru cunoaştere. Fiinţa dispare aşadar din subiect şi obiect, distrusă chiar de opoziţia dintre subiect şi obiect. În cadrul obiectivării moare orice viaţă, fiinţa dispare, scopul cunoaşterii nefiind atins. Este o tragedie faptul că un mare număr de filosofi au fost de acord cu această obiectivare: fiinţa este iraţională şi individuală, spun ei, or eu nu cunosc decît ceea ce e raţional şi general[1]. Obiectul se arată a fi totalmente străin subiectului. Totul fiind în corelaţie logică,

---

1 Acest lucru este evidenţiat în special de şcoala lui Windelband şi a lui Rickert.

nimic neputînd exista în afara relației cu altceva, obiectul și subiectul sînt mereu în opoziție. Dacă "Platon", "creștinismul primar" sau "mistica germană" devin pentru mine un obiect de cunoaștere, nu le pot înțelege și nici să descopăr în ele un sens. Obiectivarea va deveni prin urmare o distrugere, deoarece comuniunea cu sensul este necesară, or comuniunea nu are nimic dintr-o obiectivare[2]. Este ceea ce apare în mod clar la așa-zisele științe "ale spiritului", unde obiectivarea indică întotdeauna moartea cunoașterii autentice. În cazul "științelor despre natură" problema se pune puțin diferit, dar nu acesta este, pentru moment, obiectul analizei noastre.

Problema fundamentală a gnoseologiei constă în a ști CINE cunoaște și dacă cel care cunoaște aparține ființei. Cum înțelegem și aprofundăm această premisă a cunoașterii ce ne face să presupunem că omul este acela care cunoaște? Kant și teoriile idealiste ale cunoașterii ce derivă de la el susțin contrariul, sub pretextul că aceasta ar însemna să introducă în cunoaștere un psihologism și un antropologism cu alte cuvinte un relativism. Acesta nu ține de lumea cunoscută căci aceasta ar implica un realism naiv. TEORIA CUNOAȘTERII, DERIVATĂ DE LA KANT, ÎNLOCUIEȘTE PROBLEMA OMULUI ȘI A POSIBILITĂȚII SALE DE A CUNOAȘTE FIINȚA CU PROBLEMA CONȘTIINȚEI TRANSCENDENTALE A SUBIECTULUI GNOSEOLOGIC, A SPIRITULUI UNIVERSAL SAU A RAȚIUNII DIVINE. Atunci cînd nu pune problema conștiinței transcendentale, o pune pe cea a conștiinței psihologice, însă nici una nici cealaltă nu sînt omul. Teoria cunoașterii respinge studiul omului ca subiect cunoscător, îl abandonează în întregime psihologiei sau sociologiei, considerîndu-l de resortul lor, PE CÎND, ÎN REALITATE, PROBLEMA FUNDAMENTALĂ A CUNOAȘTERII ESTE ACEEA A RAPORTULUI ÎNTRE CONȘTIINȚA TRANSCENDENTALĂ – SAU

---

2 Ceea ce Lévy-Bruhl consideră drept caracteristică a mentalității societății primitive, adică participarea la obiectul cunoscut, este de fapt veritabila cunoaștere a ființei. Vezi remarcabillul său volum *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*.

SUBIECTUL GNOSEOLOGIC – ŞI OM, PERSOANA UMANĂ, VIE ŞI CONCRETĂ.

Lui Kant îi revin mari merite în problematica cunoaşterii, însă, în realitate, el nu a rezolvat nimic, nu a învins scepticismul şi relativismul sau nu le-a depăşit decît în mod iluzoriu. Formele apriorice trebuie să garanteze stabilitatea cunoaşterii şi să învingă scepticismul, dar ele nu au nici o relaţie directă cu omul viu care este subiectul cunoscător. Conştiinţa transcendentală deţine baze solide şi intangibile în sprijinul cunoaşterii: este drept, însă nu ea constituie omul, acesta fiind condamnat să rămînă o conştiinţă psihologică, abandonată puterii relativismului. Prin ce procedeu pune stăpînire conştiinţa transcendentală pe conştiinţa psihologică, în ce fel se ridică aceasta din urmă la conştiinţa transcendentală? Acestea sînt chestiuni neelucidate. Ideea că există o conştiinţă transcendentală, că se află în ea un apriori, că scepticismul şi relativismul, în această sferă extra-umană, au fost învinse dintru început, nu îmi este de nici un folos ca fiinţă vie şi concretă ce şi-a asumat misiunea îndrăzneaţă a cunoaşterii. Ceea ce mă interesează pe mine este să înving scepticismul şi relativismul în sfera umană, în omul cunoscător, şi nu în subiectul gnoseologic. Vreau să cunosc chiar eu, şi nu să abandonez cunoaşterea subiectului gnoseologic sau raţiunii universale; eu aspir la cunoaştere ca act creator al omului. Teoria cunoaşterii trebuie să devină o antropologie filosofică, o doctrină despre om. Totuşi, această doctrină nu trebuie să fie nici psihologică, nici sociologică, ci mai degrabă ontologică şi pneumatologică. Ce consolare pot găsi în ideea existenţei unei raţiuni universale sau divine, dacă problema privind acţiunea acestei raţiuni universale sau gnoseologice în mine, dacă problema raţiunii mele umane nu este elucidată? Toate doctrinele despre Dumnezeu ce nu afirmă acţiunea harului Său asupra omului şi a lumii sînt sterile şi inoperante. De aceea pun următoarea întrebare: în ce constă acţiunea de iluminare a conştiinţei transcendentale, a subiectului gnoseologic sau a spiritului universal asupra omului, asupra personalităţii vii şi concrete? În ce fel se fac cunoscute forţa şi imuabilitatea cunoaşterii în om, mai

mult, într-un om determinat şi nu în sfera extra-umană? Iată care mi se pare a fi întrebarea fundamentală. Ea nu a fost lămurită de Kant, nici de Hegel, deoarece la acesta din urmă nu omul este cel care cunoaşte, ci raţiunea universală, spiritul universal şi, în definitiv, Dumnezeu însuşi. E adevărat că Dumnezeu ajunge la conştiinţa şi la cunoaşterea de sine în om şi prin om. Dar cu ce mă poate mulţumi pe mine acest lucru? Doctrina conform căreia Dumnezeu şi-ar dobîndi conştiinţa de sine în om, spiritul universal şi-ar atinge punctul culminant prin filosofie, poate părea orgolioasă şi exaltantă pentru demnitatea umană; totuşi, ea nu oferă omului nici o independenţă, deoarece nu vede în el decît o funcţiune a spiritului universal, o funcţiune a lui Dumnezeu; el nu este decît un instrument, un mijloc, o cale care duce la realizarea unor scopuri ce nu sînt nicidecum umane. La fel, nici fiinţa ideală a lui Husserl nu îl scapă pe om de relativism şi de scepticism. Filosofia se leapădă de om, însă nu şi omul de filosofie. Pentru a cunoaşte un obiect după metoda fenomenologică trebuie să mă detaşez de uman, să ating o stare de pasivitate perfectă, să dau posibilitatea obiectului, în principiu chiar, de a se exprima în mine. Omul trebuie să înceteze a exista în actul de cunoaştere, întrucît acesta se produce în sfera fiinţei ideale şi logice şi nu în sfera umană. Sf. Toma D'Aquino era, în principiu, mult mai aproape de adevăr, pentru că, deşi micşorează omul înscriindu-l între intelectele inferioare, el pune totuşi problema cunoaşterii sale.

Problema fundamentală şi iniţială este cea a omului, a cunoaşterii, a libertăţii şi a creaţiei umane. Taina cunoaşterii şi a fiinţei se află în om. El este tocmai acea fiinţă concretă tainică, inexplicabilă din perspectiva lumii, prin intermediul căreia irupерea spre esenţa fiinţei poate avea loc. Omul este în acelaşi timp purtător al sensului şi fiinţă decăzută, în care sensul se vede batjocorit. Însă o cădere nu este posibilă decît de pe un pisc, însăşi căderea omului fiind indiciul elevaţiei şi grandorii sale. Chiar şi în decăderea sa, omul păstrează "sigiliul" poziţiei sale sublime, posibilitatea unei vieţi superioare, a unei cunoaşteri ce se ridică deasupra non-sensului lumii. Antropologismul este de

reînvins în filosofie, dar el trebuie să atingă o calitate superioară. Acest antropologism este în mod originar ontologic. Omul nu poate fi exclus de la cunoaştere, el nu trebuie eliminat, ci mai degrabă înălţat de la starea fizică şi psihică la cea spirituală. La drept vorbind, ruptura între conştiinţa transcendentală, subiectul gnoseologic, fiinţa ideală şi logică şi omul viu, face imposibilă cunoaşterea. În calitate de om doresc să cunosc fiinţa, o cunoaştere ce se realizează într-o sferă extra-umană nefolosindu-mi la nimic. Eu, subiect cunoscător, rămîn în mod originar în fiinţă şi fac inseparabil parte din ea. Eu cunosc fiinţa în mine, în om şi prin mine, prin om. Singură fiinţa este capabilă să cunoască fiinţa; şi dacă, într-un anumit sens, cunoaşterea nu ar fi fiinţa, orice acces la aceasta i-ar fi interzis. Cunoaşterea se realizează în fiinţă şi apare ca evenimentul interior ce se derulează în ea, ca iluminarea sa, motiv pentru care posedă un caracter cosmogonic. Cînd filosofii caută intuiţia, ei caută cunoaşterea care, departe de a fi o obiectivare, este o pătrundere în profunzimea fiinţei, o comuniune cu ea. Şi intuiţia poate fi înţeleasă nu numai într-un mod pasiv, ca la Bergson sau Husserl, ci şi activ. Cunoaşterea nu este pătrunderea fiinţei într-un subiect cunoscător ce se situează în afara fiinţei. Dacă subiectul cunoscător rămîne în fiinţă, cunoaşterea este activă. Obiectivarea în cunoaştere indică o îndepărtare între cunoscător şi cunoscut. Tocmai această obiectivare este cea care face ca subiectul cunoscător şi obiectul cunoscut să înceteze de a fi "ceva" în sine, pentru a deveni "despre ceva". A fi "referitor la ceva" înseamnă tocmai a fi un obiect. Subiectul cunoscător căruia i se opune fiinţa nu poate fi "ceva", ci este suprimat de fiinţă. Or, cînd cunoaşterea noastră se referă la obiect, devine imposibil de pus în toată profunzimea sa problema realităţii şi a valorii ontologice. Pornind de la studiul istoric sau psihologic al ideilor, problema referitoare la realitatea lumii pe care o exprimă această idee dispare în întregime. Este reală lumea în care se adîncea gîndirea lui Plotin? Problema fundamentală a cunoaşterii nu este cunoaşterea ideilor despre Dumnezeu, ci a lui Dumnezeu însuşi, adică o cunoaştere în spirit şi a spiritului

însuşi. Însă cînd există obiectivare, nu numai că această problemă nu poate fi rezolvată, însă nici măcar nu poate fi pusă. Există, sub acest raport, o diferenţă esenţială între ştiinţele naturale şi ştiinţele spiritului. În ceea ce le priveşte pe primele, obiectivarea nu distruge obiectul cunoaşterii, deoarece natura, care îi este obiect, este ea însăşi un produs al acestei obiectivări. Atunci cînd fizica face descoperiri, ea are de-a face cu obiectele cele mai reale, nu cu reflexul lor în ideile şi gîndurile umane. În ştiinţele naturale, obiectivarea este tocmai poziţia luată în raport cu obiectul real. În consecinţă, ea nu provoacă o pustiire comparabilă celei produse de analiza istorică şi psihologică a spiritului, unde corespunde unei neantizări a obiectului real. Ştiinţele naturale sînt deja justificate datorită fecundităţii lor, imposibilă dacă nu ar avea nici un raport cu realitatea.

În cunoştinţele filosofice şi umaniste, în studiile despre manifestările spiritului nu există o fecunditate asemănătoare. Cunoaşterea spiritului, a spiritului însuşi şi nu a gîndurilor umane şi a stărilor psihice, nu poate fi o obiectivare. Cunoaşterea spiritului, adică filosofia, trebuie să comporte o înrudire interioară între subiectul cunoscător şi obiectul cunoscut, de asemenea o experienţă spirituală autentică; ea trebuie să admită realitatea spiritului. Cunoaşterea adevărului este o comuniune cu acesta şi o vieţuire în această comuniune; la fel este şi în cazul cunoaşterii dreptăţii. Cunoaşterea spiritului este "ceva" şi nu "despre ceva". Dar conştiinţa presupune raportul subiectului cu obiectul. De aceea cunoaşterea filosofică, care învinge obiectivarea şi relativitatea, îşi are rădăcinile adînc înfipte în inconştient şi se înalţă către supra-conştient. În cunoaşterea spiritului un loc esenţial îi revine eticii. Şi această cunoaştere poate mai puţin decît oricare alta să fie o obiectivare, adică o cunoaştere despre un obiect străin ce mi se opune. Căci dacă aş adopta o asemenea atitudine psihologică, această realitate morală pe care vreau să o cunosc s-ar distruge definitiv. Este imposibil de stabilit o valoare ca obiect al cunoaşterii dacă nu o evaluăm, cu alte cuvinte dacă nu realizăm un act spiritual creator. Aici raţiunea practică şi raţiunea teoretică sînt indivizibile: cunoaşterea

valorii este legată inseparabil de judecata de apreciere, de viața într-o lume a valorilor. Viața morală nu este un fenomen al naturii și ar fi de altfel insesizabilă ca atare; ea presupune întotdeauna libertatea, deoarece aprecierea morală are loc în prezența libertății. Or libertatea nu poate fi exclusiv în obiectul cunoscut, ea trebuie să fie deopotrivă în subiectul cunoscător, ca fundament al ființei. Metoda fenomenologică se ridică deasupra psihologismului și istorismului, vrea să evadeze spre realități, spre esențe. Ea impune o atenție particulară față de realități, care permite sensului fenomenelor să se dezvăluie. Această metodă poate fi fecundă în etică, cum ne-au dovedit-o Scheler și N. Hartmann; cu toate acestea este imposibil de elaborat o etică pornind de la ea, pentru că nu intuiește suficient condiția omului ca subiect cunoscător. Fenomenologia crede că se poate adopta întotdeauna un punct de plecare în legătură cu obiectul, care îi va permite acestuia să pătrundă în conștiință. Aplicarea sistematică a metodei fenomenologice face posibilă descrierea intuitivă a obiectului. Însă obiectul etic rezistă acestui gen de descriere: el nu i se descoperă decît celui ce realizează acte creatoare de evaluare. Subiectul care îl percepe nu poate rămîne într-o stare metodică de pasivitate și să îi permită să pătrundă în el, căci atunci acest obiect ar dispărea. N. Hartmann nu a putut să-și scrie lucrarea *Ethik*, remarcabilă în multe privințe, decît pentru că ducea o luptă morală; ateismul său, justificat moralmente, este o formă a acestei lupte. Max Scheler, prin al său *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, nu a ajuns la rezultate în cunoașterea etică decît pentru că lupta în numele valorii persoanei. La drept vorbind, aplicarea metodei fenomenologice nu rămîne niciodată pînă la capăt fidelă sieși, acest fapt permițîndu-i de altfel să obțină rezultate etice și ontologice. Husserl, care s-a temut să trădeze bazele fenomenologiei, a creat o metodă, dar ea nu i-a adus nici o descoperire interesantă.

Misterul cunoașterii rezidă în faptul că subiectul cunoscător se ridică deasupra obiectului cunoscut. A cunoaște, presupune întotdeauna a pune stăpînire pe obiect și a-l domina.

Aceasta se explică deja prin faptul că cunoaşterea trebuie să răspîndescă o lumină, să o difuzeze în ființă şi dincolo de ea. Iată de ce ființa sporeşte în cunoaştere. Cunoaşterea etică aspiră în mod necesar la ameliorarea morală a ființei. Nu vreau să spun prin aceasta că subiectul cunoscător ar trebui să îşi închipuie că va atinge o mare elevație morală, ci doar că el trebuie să aibă o experiență morală şi să îşi extragă lumina din ea, chiar dacă aceasta nu ar fi decît o singură rază. Profunda tragedie a cunoaşterii este legată de această teorie. Cunoaşterea lui Dumnezeu este dificilă şi într-un anumit sens inaccesibilă. Ea trebuie să ducă inevitabil la metoda apofatică şi să descopere vanitatea şi sterilitatea metodei catafatice. Dumnezeu nu poate fi obiectul cunoaşterii noastre, pentru că omul, în actul cunoaşterii, nu se poate ridica deasupra Lui; el nu poate arunca o lumină asupra lui Dumnezeu, ci numai să o primească de la El. În cunoaşterea etică, nu numai că vom primi şi vom oglindi un adevăr etic, dar îl vom şi crea în mod necesar, vom crea o lume a valorilor. Or noi nu îl putem crea pe Dumnezeu, ci doar să intrăm în comuniune cu El, să îl slujim prin activitatea noastră creatoare, să răspundem chemării Sale. Cunoaşterea, prin ea însăşi, este o mare îndrăzneală, implicînd întotdeauna o victorie asupra spaimei imemoriale a omului. Într-adevăr, teama face imposibilă căutarea şi cunoaşterea adevărului. Acela care încearcă un sentiment de spaimă în fața concepțiilor şi evaluărilor morale tradiționale, a căror sursă este întotdeauna socială, este incapabil de cunoaştere etică, deoarece aceasta corespunde unei creații morale. Victoria repurtată asupra angoasei este un act spiritual cognitiv. Aceasta nu înseamnă, evident, ca experiența angoasei să nu fie trăită din punct de vedere psihologic, ea putînd fi chiar foarte profundă, cum a fost, de exemplu, la Kierkegaard[3]. Însă dobîndirea creatoare a cunoaşterii triumfă asupra acestei experiențe. Etica nu este o codificare de norme şi evaluări tradiționale şi morale. Ea necesită o îndrăzneală eroică în aprecierile creatoare. Dincolo de asta, tre-

3 Cf. *Der Begriff der Angst.* Este mai preferabilă traducerea Angst-ului lui Kierkegaard prin "angoasă" decît prin "frică".

lului adăugat că, într-adevăr, cunoaşterea comportă o anume tristeţe, la care este nevoită să consimtă. Cel ce nu iubeşte decît ceea ce este agreabil e incapabil de cunoaştere, deoarece cunoaşterea poate oferi momente de bucurie şi de intensitate extremă, însă fructele sale rămîn amare; în eonul lumii noastre, ea indică deja exilul din paradis, pierderea iremediabilă a vieţii edenice. Şi acest lucru se aplică în special cunoaşterii etice, a binelui şi răului. Dar tristeţea se află în fiinţa însăşi, în căderea ei, totuşi aceasta nu diminuează valoarea cunoaşterii. Cît despre arborele cunoaşterii, legat de apariţia distincţiei între bine şi rău, îl vom aduce în discuţie ulterior. Această distincţie este cea mai amară din cîte există. Dostoievski spunea că "aceşti demoni" ai binelui şi răului ne costă foarte scump[4]. Dintre toate formele de cunoaştere, cea mai temerară este cunoaşterea etică, deoarece în ea se descoperă deopotrivă valoarea şi sensul vieţii, păcatul şi răul. Există o tristeţe de moarte în însăşi diferenţierea dintre bine şi rău, dintre ceea ce are valoare şi ceea ce este lipsit de ea. Şi este imposibil să ne liniştim spunîndu-ne că această distincţie este rezultatul final, întrucît nostalgia după Dumnezeu pe care o încearcă sufletul uman este, dimpotrivă, dorinţa de a fi ferit de ea pentru veşnicie. Valoarea esenţială a eticii în cunoaşterea filosofică rezultă din faptul că ea are ca obiect păcatul, apariţia binelui şi răului, distincţia şi judecata de apreciere. Însă distincţia şi aprecierea avînd o importanţă universală, etica transcende sfera ce i se atribuie în general. La drept vorbind, universul întreg, în care se operează distincţii şi evaluări şi în care este căutat Sensul, trebuie să fie raportat la ea.

4 Această idee constituie de asemenea tema fundamentală a scrierilor lui Lev Şestov.

3. Problema eticii

Eticile abstracte, apriorice, au foarte puţină valoare. La baza eticii, ca şi la baza filosofiei stă o experienţă morală. Dialectica ce nu comportă o astfel de experienţă este lipsită de valoare şi nu reprezintă decît un joc de spirit. Filosofia lui Platon era inspirată de motive morale, de căutatrea unui bine suprem. Dincolo de dialectica lui Hegel stă o experienţă morală autentică; însă apriorismul în etică este, în realitate, negarea experienţei morale. Kant, în etica sa, neagă experienţa morală, cu toate că aceasta există la el, ca la orice filosof autentic. Etica nu poate fi redusă exclusiv la o disciplină filosofică cognitivă, ea fiind deopotrivă un act moral şi spiritual, în acest fel prezentîndu-se la Platon, Spinoza, Fichte şi la atîţia alţii. Etica este o cunoaştere, însă o cunoaştere ce are o importanţă morală eliberatoare. Ea este desăvîrşirca filosofiei spiritului; în ea se adună fructele experienţei spirituale a vieţii. Etica creştină este deseori confundată cu soteriologia, cu doctrina referitoare la mijloacele salvării, dar în realitate nu poate fi identificată în întregime cu aceasta, deoarece ea pune în egală măsură problema valorilor şi a energiei creatoare ale omului. Omul nu este doar o fiinţă care se mîntuie, ci în aceeaşi măsură o fiinţă care creează.

Nu am intenţia să scriu o etică normativă aşa cum se prezintă ea îndeobşte, pentru că etica normativă e întotdeauna tira-

ei. Această carte se vrea o experienţă a doctrinei concrete referitoare la viaţa umană, la sensul, scopurile şi valorile sale. Însă o doctrină avînd acest ţel devine în mod necesar o doctrină despre om. Etica nu poate fi exclusiv teoretică, ci trebuie să fie şi practică, cu alte cuvinte să îndemne la transfigurarea morală a vieţii, nu doar la asimilarea valorilor, ci şi la reevaluarea lor, aceasta însemnînd că ea comportă negreşit un element profetic. trebuie să denunţe conştiinţa pură, netulburată de socialitatea dle; ea trebuie să fie o CRITICĂ A CONŞTIINŢEI PURE. ca este o axiologie, o doctrină ce are în vedere sensul şi valo. Însă sensul şi valoarea nu sînt date nicidecum într-un mod lv şi obiectiv: ele se creează. Ştiinţa valorilor trebuie raporla valoarea supremă, care trebuie să fie o forţă ce iradiază o rgie transfiguratoare. Însă etica nu se ocupă numai de proble valorii, neputîndu-se limita la a fi o axiologie, ci pune de menea problema valorii în calitatea ei de putere, a binelui prem ca forţă şi sursă a oricărei forţe: ea este în egală măsură ontologie. Iată de ce etica nu poate fi exclusiv normativă, ma în ea însăşi fiind neputincioasă; etica nu are ca obiect legi pendate în gol, ci energii morale reale şi calităţi pline de forţă.

Lucrarea lui N. Hartmann, *Ethik*, incontestabil cea mai resantă din literatura filosofică a epocii noastre, mi se pare nsecventă în principiu, datorită faptului că suspendă valorile le în vid, pentru acest autor neexistînd antropologie sau ologie care să poată explica de unde are omul libertate, de nde îşi ia forţa ce-i permite să realizeze valori în lume. Omul ste pentru Hartmann un intermediar între lumea valorilor ideale imobile şi lumea naturală, care nu cunoaşte finalitate şi în care el trebuie, prin libertatea sa, să introducă un scop şi o valoare împrumutate din lumea ideală non-ontologică. Dar sîntem obligaţi să ne întrebăm: pe ce formă de ontologie se poate sprijini o asemenea axiologie? Postulînd ateismul, ca revendicare morală ce ar afirma libertatea umană în realizarea de valori, N. Hartmann trebuie să recunoască inevitabil neputinţa valorilor şi a binelui, adică să ajungă, în definitiv, la idealismul normativ. El

ţine la ideea că valoarea nu se sprijină pe nici o forţă ontologică[1]. Totuşi, are dreptate cînd lărgeşte sfera eticii şi include în ea tot ceea ce se referă la valori, fie acestea cognitive sau estetice.

Atitudinea omului faţă de adevăr şi frumos are indiscutabil o importanţă morală, deoarece se impune în privinţa lor o datorie morală. Actul cognitiv sau artistic nu constituie în sine un act moral, însă există un act moral în raport cu actul cognitiv sau artistic. Etica îmbrăţişează tot ceea ce este în legătură cu libertatea umană şi derivă din ea, adică destinul şi judecata de evaluare. Actul moral liber se poate realiza nu doar în ceea ce priveşte viaţa numită morală, ci şi întreaga viaţă a omului; în consecinţă, el este legat de plenitudinea vieţii spirituale. Etica este cunoaşterea spiritului, nu a ceea ce este legat de necesitatea naturală, ci de libertatea spirituală a omului, libertate inerentă acestuia. Or căile cunoaşterii lumii spirituale nu sînt cele ale cunoaşterii lumii naturale. Etica presupune, desigur, un element ştiinţific: ea utilizează materialele istoriei culturii, ale sociologiei, mitologiei, psihopatologiei etc., dar este în acelaşi timp o disciplină ce cuprinde întreaga originalitate a cunoaşterii filosofice, în distincţia sa faţă de cunoaşterea ştiinţifică. Ea nu poate să nu fie profetică şi, lucru mai important, nu poate să nu fie personală. Această lucrare va fi aşadar cu bună ştiinţă o etică personală, deoarece nu atît cărţile sînt sursa ei, cît mai ales viaţa.

---

1 Cf. *Ethik.*

4. Problema fundamentală a eticii referitoare la criteriul binelui şi răului

Problema fundamentală a eticii este aceea a criteriului binelui şi răului, a genealogiei moralei, a apariţiei distincţiei şi evaluării. Şi problema se pune aici cu totul diferit decît pentru evoluţioniştii care analizează originea conceptelor morale; ea devine infinit mai profundă. De unde provine diferenţierea însăşi? Poate binele să fie criteriul acesteia din moment ce n-a apărut decît în urma ei?

Se întîmplă rar ca această problemă să fie pusă într-un mod radical; etica se găseşte de obicei situată "dincoace" de bine şi de rău, şi binele nu-i apare prin urmare ca problematic. Nietzsche pune problema în mod hotărît: el afirmă că voinţa binelui marchează moartea moralei. Într-adevăr, etica nu trebuie doar să legitimeze morala, ci şi să dea în vileag falsitatea pe care o comportă. Paradoxul problematicii provine din faptul că "binele" este pus la îndoială, într-atît încît s-a pus întrebarea dacă nu cumva el este răul. Această idee a fost exprimată într-un mod genial de Gogol în aforismul pe care l-am ales ca epigraf al acestei cărţi: "Este o mare tristeţe în a nu vedea binele în bine". Însă punînd întrebarea dacă "binele" este bine, nu ies din "da" şi din "nu", din distincţie şi din evaluare. Admiţînd că binele n-ar fi nicidecum binele, că el ar fi răul, că mai trebuie să-i opunem o dezminţire formală, există deja aici o evaluare a "binelui" şi o diferenţiere faţă de tot ceea ce i se opune. Dacă situez ceea ce

este "dincolo de bine şi de rău" deasupra a ceea ce este "dincoace de bine de rău", diferenţiez prin aceasta "superiorul" de "inferior", condamn, evaluez, mă opun. Nietzsche a fost incontestabil un moralist, întrucît "dincolo de bine şi de rău" se dezvăluie totuşi la el o morală supremă. Şi atunci cînd răul nostru de "dincoace", din timpul unui Cesare Borgia de exemplu, se întîmplă să fie, pentru Nietzsche, "dincolo", el nu îşi atinge scopul ci evoluează într-un cerc vicios. Cînd hotentotul care, la drept vorbind, triumfă şi printre noi, răspundea la întrebarea ce este binele şi răul: "binele, e atunci cînd răpesc femeia aproapelui, răul, cînd el o răpeşte pe a mea", el nu se găsea nicidecum dincolo de bine şi de rău, dincolo de diferenţiere şi evaluare, ci arăta în mod simplu reprimarea unui moralist. La Nietzsche vechiul bine este înlocuit cu unul nou, valorile suferă o reapreciere, însă nici o schimbare în privinţa binelui nu ne transpune dincolo de bine şi de rău. Chiar cînd sugerăm că există un rău în diferenţierea şi judecata de evaluare, ne aflăm întotdeauna în întregime în puterea lor. "Dincolo de bine şi de rău" nu ar trebui să avem nici un "bine" şi nici un "rău", dar în realitate noi situăm în acest "dincolo" fie "binele", fie "răul" nostru. Nu vom ajunge cu adevărat la un rezultat esenţial şi profund, decît atunci cînd vom înţelege că evaluările noastre privitoare la criteriul binelui şi răului au un caracter simbolic şi non-ontologic.

Cuvintele "bine" şi "rău", "moral" şi "imoral", "superior" şi "inferior", "frumos" şi "urît" nu exprimă fiinţa reală, neoferind decît simboluri; totuşi, ele nu sînt nici arbitrare nici relative, ci universal valabile. Profunzimea fiinţei în sine, profunzimea vieţii nu este nici "bună" nici "rea", nici "morală" nici "imorală", ea nu face decît să se simbolizeze astfel, să se exprime în categoriile acestei lumi. Lumea nu este fiinţa, ci doar o stare a fiinţei în care se izolează de sine. Simbolurile spaţiale ale "superiorului" şi "inferiorului" pot reda adevăruri absolute de ordin moral şi spiritual, însă ceea ce nu constituie o diferenţiere în fiinţă capătă formă în lumea noastră căzută. Nu există în fiinţă "înalt" şi "jos", dar în simbolul "înălţării" percepem un

element al ființei. La fel stau lucrurile cu simbolurile "tatălui" și "fiului" ce exprimă adevăruri ale revelației religioase. "Tatăl", "fiul", "nașterea" sînt tot atîtea cuvinte împrumutate din viața noastră terestră. Dumnezeu, ca ființă în sine, nu este un "tată", nu este un "fiu", "nașterea" nu se produce în El, cu toate acestea realitățile pe care le exprimă aceste simboluri au o valoare absolută.

Nu pătrundem în viața originară decît prin spiritualitatea pură și prin mistică. Etica noastră este simbolică, toate aceste diferențieri și evaluări fiindu-i necesare. Și întreaga problemă constă în a ști cum trec simbolurile în realități. Tot ceea ce rămîne "dincoace de bine și de rău" este simbolic; nu e realist decît ceea ce se află "dincolo de bine și de rău". Simbolica "binelui" și "răului" nu este nici accidentală, nici relativă, ea nu este "răul", ci evocă absolutul, ființa, însă într-un mod vag și reflectat în oglinda lumii.

Faptul însuși al vieții morale, cu diferențierile și aprecierile sale, implică libertatea, și din acest motiv etica este filosofia libertății. Doctrina școlărească și tradițională a liberului arbitru nu corespunde nicidecum doctrinei libertății și nici nu poate să îi întrezărească profunzimea. Ea a fost creată în ideea că există un vinovat, cineva care să poarte răspunderea unei culpe și să justifice pedeapsa în viața temporară și în cea veșnică. Ea a fost adaptată eticii normative și juridice. Liberul arbitru indică în cazul omului o alegere între bine și rău și posibilitatea de a pune în aplicare o lege sau o normă ce îi sînt impuse. Omul va fi fie dezvinovățit pentru că a optat în favoarea binelui și a îndeplinit norma, fie condamnat pentru că a ales răul și a neglijat norma. Revolta lui Luther împotriva justificării prin fapte, legate de liberul arbitru, comportă o indiscutabilă profunzime, cu toate că lasă loc unei anumite confuzii[1].

Printr-un ciudat paradox, "liberul arbitru" poate deveni sursa unei sclavii: omul e aservit prin necesitatea de a alege ceea ce i-a fost impus și de a îndeplini norma sub pedeapsa de a purta răspunderea acestei alegeri. În fond, se vorbește de "liberul arbi-

1 Vezi *De servo arbitrio*, cea mai remarcabilă dintre scrierile lui Luther.

tru" al omului atunci cînd el este cel mai puțin liber. Or, libertatea poate fi înțeleasă nu doar ca justificare a omului prin virtuțile ce decurg din liberul său arbitru, cu alte cuvinte ca posibilitate de a realiza norma, ci și ca forța sa creatoare, ca o creație de valori; cu toate că, în paralel, ea poate angaja omul pe calea răului, îmbracînd un caracter mai degrabă tragic decît pedagogic sau moral-juridic. Libertatea este condiția fundamentală a vieții morale, care nu ar putea exista în afara libertății binelui și răului. Tocmai acest lucru face ca viața morală să fie tragică și transformă etica într-o filosofie a tragediei.

Etica juridică normativă, pentru care libertatea nu este decît condiția punerii în aplicare a binelui, nu sesizează această tragedie. Or tragicul este fenomenul moral esențial și categoria fundamentală a eticii. Tocmai el permite atingerea a ceea ce este în același timp profund și înalt, a ceea ce este dincolo de bine și de rău luate în sens normativ. "Tragicul" nu este nici "binele" nici "răul" în intepretarea pe care le-o dă etica de obicei. Însă aceasta trebuie să studieze fenomenul tragicului ce pornește din libertate. Etica are de-a face nu numai cu tragicul, ci și cu paradoxalul, deoarece viața morală este alcătuită din paradoxuri, în care binele și răul se amestecă și se transmută unul în celălalt. Aceste paradoxuri nu pot fi învinse în conștiință, ele trebuie să fie trăite. Tragedia eticii este dată înainte de toate de faptul că problema sa fundamentală nu este cea a normei și a legii morale, cea a binelui, ci a raportului dintre libertatea lui Dumnezeu și libertatea omului.

Dacă etica este legată de sociologie, ea este de asemenea sufocată de aceasta. Și acest lucru nu poate fi imputat pozitivismului secolelor XIX și XX; nu Auguste Comte și Durkheim sînt responsabili în această privință. La drept vorbind, avem de-a face aici cu o repercusiune a sufocării universale a vieții morale prin disciplina și normele sociale. Teroarea pe care o inspiră socialul, puterea sa, l-a însoțit pe om aproape pe tot parcursul istoriei sale și urcă în timp pînă la colectivismul primitiv; nici chiar creștinismul nu a reușit să îl elibereze definitiv de ea. Cînd Westermark, pornind de la un punct de vedere pozitiv și științi-

ne vorbeşte de "originea şi dezvoltarea ideilor morale", el nu ne propune o etică, ci mai degrabă o sociologie. Ideile morale au o origine socială şi se dezvoltă conform legilor hotărîte de societate; etosul, obiceiurile sînt analizate de ştiinţele sociale. Dacă originea socială a conştiinţei morale a fost descoperită de pozitivism, ea este, în realitate, un adevăr de ordin metafizic. Aceasta este semnificaţia *das Man*-lui (impersonalul *Se*) lui Heidegger[1]. În definitiv, socialul mediu îşi exercită dictatura sa în lumea decăzută şi păcătoasă.

Societatea joacă un rol preponderent în conştiinţa morală. Prima şi arzătoarea sarcină a eticii filosofice constă în a deosebi, în viaţa morală, elementele spirituale de cele sociale, în a pune în lumină conştiinţa pură. Influenţa exercitată de societate este atît de considerabilă, încît oamenii iau drept un fenomen de ordin moral ceea ce nu e în realitate decît un fenomen de ordin social, care nu ţine decît de obiceiuri şi cutume; de aceea este indispensabil ca etica să fie eliberată de teroarea pe care i-o inspiră socialul. Un fenomen pur moral nu este relevat de societate, sau nu este relevat decît în măsura în care societatea constituie prin ea însăşi un fenomen moral. Viaţa morală este înrădăcinată în lumea spirituală şi ea nu face decît să se proiecteze în viaţa societăţii. Socialul trebuie înţeles pornind de la etică şi nu invers. Viaţa morală nu este doar viaţa persoanei, ci în egală măsură cea a societăţii. Însă puritatea conştiinţei morale este tulburată fără întrerupere de ceea ce aş numi cotidianitatea socială.

Etica socială a secolelor XIX şi XX, care vede în viaţa societăţii sursa distincţiilor şi evaluărilor morale şi afirmă caracterul social al binelui şi răului, evoluează în mod vădit într-un cerc vicios. Socialul nu poate fi valoarea supremă, nici ţinta finală a vieţii umane. Dacă geneza socială a distincţiei dintre bine şi rău ar fi dovedită, nu numai că ea nu ar putea să rezolve problema evaluării etice, dar nici măcar nu ar permite abordarea ei. Căci

---

1 Vezi *Fiinţă şi timp*. Dacă se ia în considerare distincţia făcută de Tennies între Gesellschaft (societate) şi Gemeinschaft (colectivitate), aici este vorba despre prima.

misiunea eticii filosofice nu constă nicidecum în a cunoaște originea și dezvoltarea ideilor morale referitoare la bine și rău, ci în cunoașterea binelui și răului în ele însele. Pe noi ne interesează ontologia binelui și răului, nu conceptele umane prin care au fost definite. Or, conștiința contemporană este într-atît de deformată de istorism și psihologism, încît îi este greu să deosebească problema binelui în sine de cea a interpretărilor umane despre bine, de la cea a hotentotului pînă la cele ale lui Kant și Comte. Conceptele de bine și rău întruchipate în obiceiuri sînt relevate de societate, dar binele și răul ca atare nu depind de aceasta, dimpotrivă, socialul este cel care depinde de ontologia lor.

S-ar putea să mi se obiecteze că și cunoașterea mea despre binele însuși va duce la o idee a binelui care, la rîndul ei, va intra în seria generală a conceptelor referitoare la problema binelui. Acesta este de altfel argumentul curent al relativismului. Desigur, concepțiile și ideile mele despre bine pot fi eronate și, prin urmare, relative. Totuși, elaborarea de concepte și idei despre un bine ce nu există este la fel de lipsită de interes ca și cunoașterea ce nu este orientată spre nici un obiect, ce nu are legătură cu nici o realitate. Evaluarea etică presupune în mod necesar realismul etic: ea admite că binele există și nu doar că el este "gîndit" de mine. Și societatea nu poate sub nici o formă să se substituie binelui. Durkheim vroia chiar să-l înlocuiască pe Dumnezeu cu societatea, însă aceasta este una din formele cele mai monstruoase de idolatrie[3]. În plus, societatea însăși impune o apreciere morală și presupune o distincție între bine și rău ce nu pot deriva din ea. Utilitarismul social este o teorie atît de neputincioasă și ușor de combătut, încît nu merită osteneala să ne oprim asupra ei. La drept vorbind, după exemplul lui Durkheim, teoria sociologică a moralității trebuie să vadă societatea ca fiind Dumnezeu, și nu un fenomen natural și istoric cufundat în păcat.

---

3 Cf. *Formele elementare ale vieții religioase* [trad. de Magda Jeanrenaud și Silviu Lupescu, Polirom, Iași, 1995 – n.t.]. Durkheim caută totuși o realitate religioasă, însă nu o găsește decît în societate.

Omul este o ființă socială; acest lucru e indiscutabil, însă de asemenea o ființă spirituală: el ține de două lumi. Și nu cunoaște binele existent decît în calitate de ființă spiritu- întrucît ca ființă socială nu-i sînt accesibile decît conceptele torii despre bine. Sociologia care respinge acest punct și faptul că omul își ia evaluările din lumea spirituală, nu o știință, ci o falsă filosofie, și chiar o falsă religie. Omul nu stabili judecăți de apreciere, nu poate întrezări adevărul, și frumosul, decît în măsura în care se înalță deasupra ului vieții naturale, istorice și psihice. Prin aceasta nu lonez să contest faptul că etica trebuie să fie socială, ci să susțin că socialul trebuie să aibă un fundament etic.

Așa cum nu poate depinde de sociologie, etica nu poate fi rdonată nici biologiei, care emite de asemenea pretenții ofice. Filosofia biologică a vieții se străduiește să-și sta- ească criteriile despre bine și rău și să-și fondeze evaluările pe ipiul unui maximum de "viață". Pentru ea, "viața" este le suprem și valoarea ultimă; "binele" este tot ceea ce duce "viața" la maximum, "răul" tot ceea ce o diminuează și o con- spre moarte și non-ființă. Este necesar, prin urmare, să con- buim la înălțarea maximului "vieții". O asemenea filosofie ite la un principiu distinct de hedonism și de eudemonism. O viață supraabundentă este un bine și o valoare, chiar dacă ea duce cu sine suferința și nu fericirea, chiar dacă zămislește gedia. Nietzsche, dușmanul cel mai implacabil al utilitaris- ului, hedonismului și eudemonismului, a fost incontestabil reprezentantul cel mai remarcabil al filosofiei vieții. Cît despre Klages, el se străduia să opună principiul vitalist principiului spiritual. E indiscutabil că binele constituie viața și că scopul final este atingerea plenitudinii sale. Această aserțiune este, vai, mult prea adevărată. Cu toate acestea "viața" este un criteriu impropriu de apreciere datorită caracterului său universal și diversității semnificațiilor sale. Totul este viață și viața este totul, chiar moartea fiind unul dintre fenomenele sale. Este așadar indispensabil să se opereze în ea diferențieri calitative și să se stabilească evaluări; dar pentru a face aceasta, nu ar trebui

să ne sprijinim pe criteriul "maximului" de viaţă, care nu est
decît cantitativ şi non-calitativ. Pătrundem aici într-un cer
vicios; pentru că există în acelaşi timp o "viaţă" înaltă şi joas
o "viaţă" bună şi rea, o "viaţă" splendidă şi diformă. În con
secinţă, cum să se stabilească aceste distincţii şi evaluări?

Criteriul biologic al maximului de viaţă este absolut inadec
vat ca şi criteriu etic, deoarece viaţa, pentru a fi un bine şi o va
loare, ar trebuie să posede un sens care să fie luat de altundev
decît din desfăşurarea sa, şi care să reuşească să se înalţe dea
supra ei. Evaluarea, din punctul de vedere al Sensului, pre
supune totdeauna o ridicare deasupra a ceea ce se evaluează.
Sîntem nevoiţi să recunoaştem că există o certă viaţă autentică,
prin distincţie faţă de viaţa iluzorie şi decăzută. Viaţa se înalţă
nu din pricina sporirii sale cantitative, ci datorită elanului său
spre ceea ce-i este superior, spre supra-viaţă. Prin urmare, sîn-
tem obligaţi să constatăm că deasupra concepţiei biologice
există o concepţie spirituală a vieţii, care implică nu doar viaţa
umană, ci şi viaţa divină. Viaţa spirituală presupune întotdeauna
un alt-ceva, ceva superior, spre care să se mişte şi să se înalţe.
Deci nu viaţa ca atare, "cantitatea" sa, ci calitatea ei, adică viaţa
spirituală este cea care se înalţă spre Dumnezeu, care constituie
binele şi valoarea supremă. Însă viaţa spirituală, departe de a fi
opusă vieţii psihice şi corporale şi de a o nega, marchează doar
pătrunderea sa într-un alt plan de fiinţă, dobîndirea calitativului
ultim, mişcarea sa spre culmi, spre ceea ce este supra-viaţa,
supra-natura, supra-fiinţa, adevăratul Dumnezeu. "Viaţa" poate
deveni pentru noi simbolul valorii supreme, acela al binelui
ultim; însă valoarea, binele însuşi este simbolul fiinţei autentice,
care nu e la rîndul său decît simbolul tainei ultime.

Infinitul deschizîndu-se înaintea eticii, ea comportă în mod necesar o mare doză de problematic, ceea ce etica normativă este cu siguranţă incapabilă să recunoască şi să înţeleagă. Fiind legată de taina omului, etica este chemată să fie doctrina menirii şi misiunii sale, să cunoască înainte de toate cine este el, de unde vine şi încotro se îndreaptă.

Capitolul II

ORIGINEA BINELUI ŞI RĂULUI

1. Dumnezeu şi omul

Problema distincţiei şi originii binelui şi răului este precedată de o altă problemă, mult anterioară, anume cea a raporturilor dintre Dumnezeu şi om, dintre libertatea divină şi libertatea umană. Conflictul care a apărut între Creator şi creatură, conflict sub semnul căruia stăm cu toţii, este datorat răului şi cauzei acestuia. Acest conflict nu este doar cel ce deformează prin rău imaginea creaturii, ci deopotrivă cel care suferă răul în lumea creată, lume ce luptă împotriva Creatorului. Teodiceea precede aşadar poziţia problemei etice. De altfel, existenţa eticii este condiţionată de cea a teodiceei, deoarece dacă există o distincţie între bine şi rău, dacă răul există, apologia lui Dumnezeu este inevitabilă, ea singură putînd să rezolve problema originii sale. Se poate chiar avansa paradoxul următor, sugerîndu-se că etica nu este numai o judecată ce îl are pe om drept obiect, ci şi o judecată purtată asupra lui Dumnezeu. Asta deoarece "cei răi"

îl urăsc pe Dumnezeu şi îi reproşază că nu le permite să creeze răul, iar "cei buni" sînt dispuşi să îl duşmănească pentru că le permite "răilor" să acţioneze, pentru că tolerează însăşi existenţa răului[1]. Distincţia între bine şi rău, care a fost o consecinţă a căderii, devenea deci sursa ateismului. Or, cum şi etica rezultă din această distincţie, acest lucru proiectează asupra ei o lumină fatală. A reuşit teodiceea tradiţională a doctrinelor teologice să rezolve această problemă angoasantă, a explicat ea originea răului?

Această teodicee se limitează, în realitate, la a reduce creaţia lumii şi căderea la o comedie divină, la un joc al lui Dumnezeu cu El însuşi. Putem să nu admitem punctul de vedere al lui Marcion[2], al gnosticilor sau al maniheenilor, însă nu putem privi decît cu respect faptul că erau torturaţi de această problemă. În general, libertatea este cea care dă socoteală în privinţa răului, libertate pe care creatura a primit-o de la Dumnezeu şi de care a abuzat. Dar această explicaţie rămîne superficială şi nu clarifică deloc problema. Într-adevăr, creatura nu posedă de la ea însăşi această libertate care a făcut-o să încline spre rău, ea provine de la Dumenzeu care a determinat-o. De aceea este ea un dar funest ce dă destinului omului o notă de fatalitate. Este imposibil de raţionalizat şi exprimat acest mister în categoriile teologiei catafatice, aceasta ducînd la ateismul "celor buni", animaţi de un "patos" moral. Concepţia teologică curentă despre libertate nu îl privează pe Creator de responsabilitatea răului şi a suferinţei lumii. Într-adevăr, dacă libertatea este creată de Dumnezeu, ea îi rămîne accesibilă în profunzimea sa. Dumnezeu, prin omniscienţa Sa, a prevăzut aşadar din veşnicie consecinţele funeste ale acestei libertăţi pe care El însuşi (şi din El însuşi) i-a conferit-o omului. El a prevăzut răul şi suferinţa lumii, ale acestei lumi pe care singură voinţa Sa a chemat-o la viaţă şi care se găseşte în puterea Sa; El a prevăzut totul, pînă la damnaţiunea şi chinurile veşnice ale unui mare număr de fiinţe: şi cu toate aces-

1 Proudhom personifică acest tip de om ce se ridică împotriva lui Dumnezeu în numele binelui, justiţiei şi adevărului. Vezi lucrarea sa *De la justice dans la révolution et dans l'église*.

2 Cf. *Marcion*, cea mai bună lucrare a lui Harnack.

ea. El a consimţit să creeze lumea şi omul în aceste condiţii ...ce. Înzestrîndu-l pe om cu libertate şi aşteptînd un răspuns la ...marea Sa, Dumnezeu aşteaptă în realitate propriul Său ...puns; El cunoaşte dinainte acest răspuns, El se joacă, ca să ...m aşa, cu El însuşi. Iată profunda sursă morală a ateismului. ...momente dificile, teologia afirmativă se raportează la mister ...şte o ieşire în teologia negativă. Însă raţionalizarea mis...lui fiind împinsă prea departe, ea duce în consecinţă la ...ţia că Dumnezeu a predestinat din veşnicie anumite fiinţe ...mîntuire şi pe celelalte la damnaţiune. Este ceea ce găsim de ... la Calvin, a cărui teribilă doctrină a meritului – *reductio ad ...rdum*[1] – formulează pînă la capăt ceea ce decurge inevitabil ... doctrina tradiţională a creaţiei lumii. Este adevărat că pre...inaţia însăşi este un mister impenetrabil, redutabil pentru ...ştiinţă şi raţiune, dar calea teologiei raţionale duce în mod ...ar la ea. Teologia catafatică, după ce a împins prea departe ...ionalizarea misterului, a stabilit prea curînd limite cunoaşterii ...înd împotriva ei interdicţii. Trecînd la teologia apofatică, ...noaşterea a avut senzaţia că evadează dintr-o închisoare şi că ...piră mai liber. Aici rezidă importanţa unică a misterului, a lui *...a ignoratia*. Întreaga semnificaţie, sensul şi valoarea vieţii ... determinate de misterul pe care îl ascunde aceasta, de infini... ce nu este supusă raţionalizării, pe care doar simbolul şi ...tul reuşesc să o exprime. Dumnezeu este tocmai acest mister ...it ascuns dincolo de fiinţă, acesta fiind singurul motiv ce ne ...pacă cu răul şi suferinţa vieţii. Ar fi imposibil de suportat ca ... şi fiinţa umană să-şi fie suficiente lor înşile şi să nu existe nimic mai înalt, mai profund şi mai misterios decît ele. Venim la Dumnezeu nu pentru că gîndirea raţională ne-ar cere să admitem existenţa Sa, ci mai mult pentru că lumea se loveşte de un mister în care această gîndire dispare. Altfel spus, întreaga teologie afirmativă este exoterică şi nu evocă lucrurile ultime; teologia negativă şi mistică ne pune într-o comunicare mult mai profundă cu misterul. Misterul, şi nu tabuul, este cel care stabileşte o limită cunoaşterii raţionale.

---

[1] Cf. *L'Institution de la religion chrétienne*.

Neantul divin sau Absolutul teologiei apofatice nu poate fi Creatorul lumii. Acest adevăr ne-a fost dezvăluit în mistica speculativă germană, în special prin doctrina lui Eckhart despre *Gottheit* şi prin aceea a lui Böhme despre *Ungrund*. Din Neantul divin, din *Gottheit*, din *Ungrund* se naşte Trinitatea, se naşte Dumnezeul-Creator, creaţia lumii de către acesta din urmă constituind deja un act secundar. Pornind de la acest punct de vedere, se poate recunoaşte că libertatea nu este nici creată nici determinată de Dumnezeul-Creator, că ea este înrădăcinată în Neant, în *Ungrund*, din care Dumnezeu va scoate lumea, că ea este originară şi fără început. Distincţia între Dumnezeul-Creator şi libertatea neantului este deja secundară; ea dispare în misterul originar, în Neantul divin, căci *Ungrund*-ul este acela din care se reveleaza Dumnezeu, precum tot el este cel din care se revelează libertatea. În consecinţă, Dumnezeul-Creator este absolvit de orice responsabilitate privitoare la libertatea care a provocat răul. Omul este în acelaşi timp copilul lui Dumnezeu şi copilul libertăţii, al neantului, al non-fiinţei, al meonului. Libertatea neantului este în acord cu creaţia lui Dumnezeu, non-fiinţa se acordă nestînjenit cu fiinţa. De unde provine atunci desprinderea de opera divină, de unde au apărut răul şi suferinţa, confuzia între fiinţă şi non-fiinţă?

Aceasta este o tragedie autentică, nu doar a lumii, ci în egală măsură a lui Dumnezeu. Dumnezeu doreşte un alt-El-însuşi, prietenul Său; El tînjeşte după acesta şi îi aşteaptă răspunsul la chemarea pe care i-a adresat-o, îl invită la viaţa şi plenitudinea Sa, îl îndeamnă să colaboreze la creaţia Sa biruitoare asupra non-fiinţei. Dumnezeu nu îşi răspunde Lui însuşi, libertatea este aceea, independent de El, care îi răspunde. Căci dacă Dumnezeul-Creator este atotputernic asupra fiinţei, asupra lumii create, El nu este astfel asupra non-fiinţei, asupra libertăţii increate care îi rămîne impenetrabilă. În primul act, acela al creaţiei lumii, Dumnezeu apare ca şi Creator; însă în acest act, El n-a putut să se opună posibilităţii răului conţinută în libertatea meonică. Mitul căderii ne vorbeşte despre această neputinţă a Creatorului de a împiedica răul consecutiv libertăţii pe care n-a

l-o El. Dumnezeul Trinitar se naşte din abis, din Neantul vin şi El se înfruntă cu libertatea acestui neant. El a creat şi omul din neant şi răspunsul pe care-l aşteaptă din lor trebuie să-i vină din profunzimea libertăţii. Acest uns a fost mai întîi un asentiment la creaţie, pe urmă o ltă împotriva lui Dumnezeu şi o ură faţă de El, cu alte inte o întoarcere la non-fiinţa originară. Căci orice revoltă otriva lui Dumnezeu corespunde unei întoarceri la non-fiinţă a luat forma unei făpturi fantasmagorice şi făţarnice), unei orii a neantului asupra luminii divine. Şi de-abia acesta e mentul în care neantul, ce nu este un rău în sine, devine în efectiv un rău. Însă atunci are loc un al doilea act: nnezeu apare nu numai sub aspectul de Creator, ci şi sub de Mîntuitor şi Eliberator, de Dumnezeu pătimitor care ia Lui păcatele lumii. Sub aspectul de Dumnezeu-Fiu, El oară în abis, în profunzimea libertăţii de unde se naşte răul, de unde provine de asemenea orice bine, El descinde în ntul ce a degenerat în rău şi Se manifestă nu în forţă, ci în ificiu. Numai luînd în considerare acest aspect se poate misterul Mîntuirii, de neconceput dintr-un punct de re juridic. Sacrificiul lui Dumnezeu, auto-crucificarea divi-, trebuie să învingă reaua libertate a neantului, s-o învingă fără violenta, fără a priva creatura de această libertate, ci doar ilu-nd-o. Această concepţie despre misterul divin este singura u ateizează etica. Despre panteism nu s-a spus că ar fi capa-de o asemenea performanţă, deoarece, deşi comportă o parte adevăr, acela al teologiei apofatice, el conţine totuşi o eroare, constă în a traduce mistica în limbaj teologic, în a raţionaliza sterul. De altfel, acesta este motivul pentru care mistica este zată atît de des de panteism, pe nedrept în cele mai multe uri.

Teologia catafatică tradiţională are întotdeauna tendinţa de a mili omul. Însă faptul existenţei răului, de care este făcută res-ponsabilă creatura, nu autorizează o asemenea umilire a lumii eate. Această responsabilitate, departe de a micşora omul, dimpotriva îl înalţă, deoarece ea îi atribuie o libertate prodi-

gioasă, care îl face capabil să se revolte împotriva Creatorului, să se separe de El şi să-şi creeze propria-i lume din care Dumnezeu este înlăturat, adică infernul. La drept vorbind, ideea căderii este o idee orgolioasă ce îl sustrage pe om din starea de umilinţă. Detaşarea de Dumnezeu presupune, pentru creatură, o mare elevaţie, o libertate şi o forţă considerabile. Ne găsim în prezenţa paradoxului următor: creatura nu se înalţă decît atunci cînd se pune problema libertăţii căderii şi a responsabilităţii pe care aceasta o presupune; în toate celelalte cazuri o micşorăm. Termenului însuşi de "creatură" i s-a dat un caracter degradant. Creatura a fost considerată insignifiantă, slabă, iluzorie, neputincioasă, ba a fost chiar identificată cu neantul şi cu non-fiinţa. S-ar putea crede că, creînd lumea, Dumnezeu a vrut să umilească creatura, să-i arate infinita ei micime şi neputinţă, s-ar putea crede că El nu cere de la ea decît o supunere oarbă şi că o pedepseşte fără milă pentru orice neascultare. Dar, în realitate, nu se poate vedea în această concepţie decît expresia păcatului uman. O asemenea antropologie şi cosmologie nu se poate justifica. Într-adevăr, conceptul de Creator şi acela de creatură sînt simboluri împrumutate din lumea noastră; însă atunci cînd omul creează o operă, ea poartă numele său, păstrează amprenta ideilor sale, energia creatorului se transfigurează în ea. Nimeni nu se gîndeşte să spună că creaţia unui mare artist este insignifiantă, zadarnică şi micşorată de faptul că ea este creată. Or, Creatorul lumii fiind cel mai mare dintre artişti, nu se poate concepe de ce Lui i s-ar refuza creaţia a ceva superior şi divin. Mi s-ar putea obiecta, e-adevărat, că creaţia divină s-a pervertit şi desfigurat, dar se uită că ideea de creatură nu este deloc legată de degradare. Creatura este considerată insignifiantă şi mizerabilă datorită faptului că este creată şi nu pentru că este decăzută. Or, faptul că ea este decăzută dovedeşte tocmai forţa libertăţii sale, a independenţei sale, a voinţei sale păcătoase de a fi mai mult decît o simplă creatură. Se ajunge astfel la o întreagă serie de paradoxuri insolubile. "Natura" omului este creată de Dumnezeu, în timp ce "libertatea" nu este creată, ea nefiind determinată de nici o fiinţă, deoarece precede orice fiinţă. Fiinţa

născută din libertate şi nu libertatea din fiinţă. Ceea ce se
ște "neant increat" corespunde tocmai la ceea ce nu este
în creatură, adică libertăţii. Însă întreaga natură a creaturii
creată de Dumnezeu, ea nu poate, în consecinţă, să se
ească "neant". Nici natura creată, nici libertatea increată nu
orează creatura. Ceea ce o diminuează nu este libertatea, ci
care derivă din ea; or, acest rău nu corespunde însăşi esenţei
urii, pentru că el n-a fost creat de Dumnezeu. Sclavia la
se mărgineşte creatura rezultă din noţiunea monarhică de
nezeu, de potentat autocrat, noţiune inerentă formelor infe-
şi non-creştine ale revelaţiei. Creştinismul nu este o
monoteistă de tipul religiei mahomedane: el este o religie
ară. Or, concepţia trinitară de Dumnezeu se înalţă deasupra
ei sclavii şi justifică libertatea şi demnitatea omului.
mul n-a fost adesea decît un antiteism deghizat, o luptă
otriva monoteismului abstract şi a monarhismului; însă acest
m este dezarmat în faţa Dumnezeului Trinitar creştin,
nezeul iubirii şi sacrificiului. Într-adevăr, etica nu se poate
împotriva Lui în numele "binelui", cum o face împotriva
nezeului abstract şi monoteist, care a înzestrat creatura cu
tate pentru ca apoi să-i ceară socoteală şi s-o pedepsească
ruzime.

Este destul de ciudat de constatat că gîndirea umană, şi mai
mă cea teologică, nu s-a arătat niciodată preocupată de
ologia lui Dumnezeu. În definitiv, teologia a fost elaborată
deauna pe modelul psihologiei umane; ea a fost, din acest
iv, mai mult antropocentrică decît teocentrică, şi a avut în
ial o concepţie monarhică despre Dumnezeu. Se poate oare
ine că lui Dumnezeu nu-i este inerentă nici o viaţă animică,
o stare afectivă şi emoţională? Concepţia statică care îl con-
ră pe Dumnezeu drept un act pur, neavînd nimic în potenţă
fiindu-şi sieşi suficient, nu corespunde unei concepţii biblice
despre Dumnezeu, ci uneia filosofice şi aristotelice. Dumnezeul
Bibliei, Dumnezeul revelaţiei nu este nicidecum un act pur; în
el se manifestă o viaţă afectivă şi emoţională, o dramă inerentă
oricărei vieţi, o mişcare interioară, chiar dacă acestea se

înfăţişează sub o formă exoterică. Într-adevăr, mărginirea acestei concepţii umane este surprinzătoare. Ea se teme să-i atribuie lui Dumnezeu o tragedie interioară, dinamism, să admită că El tînjeşte după al Său alt-El-Însuşi, după naşterea acestuia, însă nu ezită să-i atribuie mînia, gelozia, răzbunarea şi alte stări afective pe care le consideră cu toate acestea ca prejudiciabile şi reprobabile pentru om. Pare să existe o profundă prăpastie între concepţia perfecţiunii umane şi cea a perfecţiunii divine. Trufia, suficienţa, imobilitatea, orgoliul, exigenţa unei neîntrerupte supuneri faţă de sine sînt sentimente pe care credinţa creştină le condamnă, considerîndu-le păcate, ceea ce n-o impiedică să i le atribuie lui Dumnezeu. În consecinţă, devine imposibil de urmat preceptul evangheliei: "fiţi desăvîrşiţi, precum Tatăl vostru ceresc desăvîrşit este"; devine imposibil pentru om să aspire la asemănarea cu Dumnezeu. Ceea ce este considerat în Dumnezeu ca semn al perfecţiunii, în om este semn al imperfecţiunii, al păcatului. Fără îndoială, conform principiului teologiei apofatice, noi nu-L putem gîndi pe Dumnezeu decît sub o formă simbolică şi mitologică, nici unul din conceptele noastre neputîndu-i-se aplica. Totuşi, o psihologie simbolică a lui Dumnezeu este posibilă doar în raport cu Dumnezeul-Creator al teologiei afirmative şi nu cu Neantul divin al teologiei negative. Există teama de a-i atribui lui Dumnezeu mişcarea, pe motivul că ea ar dovedi în El o privaţiune, o nevoie inutilă şi pentru că ea ar implica necesitatea unui adaos. Dar se poate obiecta la fel că imobilitatea este o imperfecţiune, o absenţă a calităţii dinamice a fiinţei, a dramei vieţii. Tragedia vieţii lui Dumnezeu demonstrează nu imperfecţiunea, ci perfecţiunea Sa. Este imposibil să se renunţe la ceea ce face ca Dumnezeul creştin să fie înainte de toate Dumnezeul iubirii; însă această iubire nu demonstrează suficienţa vieţii divine, ci evocă dimpotrivă nevoia de a se deschide spre un altul. Or, sacrificiul face întotdeauna dovada tragediei. Mişcarea dramatică şi tragicul rezultă din plenitudine şi din supraabundenţă şi nu din insuficienţă. La drept vorbind, nu se poate nega tragicul vieţii divine decît în lepădarea de Hristos, decît respingînd crucificarea şi crucea, sacrificiul Fiului

lui Dumnezeu, acesta fiind cazul teologiei monoteismului abstract. Acest monoteism monarhic dovedeşte o confuzie evidentă a celor două teologii, apofatică şi catafatică. Într-adevăr, cum ar putea fi dedusă creaţia lumii dintr-un Absolut căruia i-ar reveni plenitudinea şi suficienţa perfecte? Creaţia lumii corespunde unei mişcări în Dumnezeu, unui eveniment dramatic petrecut în viaţa divină. Este imposibil să i se atribuie Absolutului, Neantului divin o mişcare care să fi creat o ordine a fiinţei extrinsecă lui, nimic în el neputînd fi conceput de o manieră pozitivă. Dacă identificăm Absolutul teologiei apofatice cu Creatorul teologiei catafatice, creatura devine accidentală, insignifiantă, inutilă; ea n-ar avea nici o relaţie cu viaţa interioară a lui Dumnezeu şi ar apărea în final ca lipsită de orice sens. Căci creatura nu are demnitate şi sens decît dacă creaţia lumii este înţeleasă ca un moment interior al acestei realizări ce a avut loc în Absolutul Trinităţii divine, ca mister al iubirii şi libertăţii. Viaţa interioară a lui Dumnezeu este închisă pentru teologia exoterică, în schimb metoda esoterică trebuie să recunoască tragedia în Dumnezeu. Este vorba aici, fără îndoială, de ceea ce Jakob Böhme numea “proces teogonic”. Acest proces se realizează în veşnicie şi indică nu naşterea unui Dumnezeu ce nu ar fi existat înainte, ci misterul, viaţa esoterică şi veşnica naştere a lui Dumnezeu din *Ungrund*.

Tragedia lui Dumnezeu şi procesul teogonic presupun existenţa unei libertăţi iniţiale, înrădăcinată în neant, în non-fiinţă. Într-un plan secundar, în care au apărut Creatorul şi creatura, Dumnezeu şi omul, libertatea increată poate fi gîndită în afara lui Dumnezeu. Căci dacă fiinţa nu poate fi gîndită în afara lui Dumnezeu, non-fiinţa poate fi gîndită astfel. Numai considerînd libertatea sub acest aspect se poate înţelege originea răului, fără a-l face responsabil pe Dumnezeu de apariţia lui. În faţa misterului ultim această distincţie dispare. În cunoaşterea apofatică a lui Dumnezeu, nimic nu poate fi conceput în afara Lui, nici libertatea şi nici chiar lumea creată. Lumea şi centrul lumii – omul – sînt create de Dumnezeu prin intermediul Înţelepciunii, a ideii divine, toate fiind odrasle ale libertăţii meonice increate.

Tragedia în Dumnezeu este cea care derivă din această libertate. Libertatea insondabilă, cufundată în neant, este intrarea în lumea creată şi ea este aceea care şi-a dat adeziunea la creaţia lumii. Dumnezeul-Creator a făcut totul pentru a o lumina în conformitate cu marele plan pe care îl avea pentru creatură, însă El nu putea învinge puterea răului pe care o conţinea această libertate fără riscul de a o compromite. Iată de ce lumea este tragică şi răul a luat-o în stăpînire. Tragedia este întotdeauna legată de libertate. Şi creatura nu se împacă cu tragedia lumii, decît pentru că există o suferinţă a lui Dumnezeu, pentru că Dumnezeu împărtăşeşte destinul creaţiei, se sacrifică din iubire pentru lume şi pentru om. Conceptul de creatură, prin care se speră rezolvarea tuturor dificultăţilor, este la drept vorbind cel mai confuz, cel mai echivoc. Nici un concept raţional al creaţiei lumii nu poate fi formulat; aici, singur mitul este posibil. Însă mitul creaturii a fost prea adesea interpretat ca o umilire a acesteia. Ceea ce creează omul îi corespunde în mai mare măsură decît ceea ce zămisleşte. Imaginea creatorului, fie el poet, artist sau gînditor, se imprimă mai mult în creaţiile sale decît în copiii cărora le dă naştere. Cel mai curios este faptul că se foloseşte conceptul de creatură (*Kreaturlichkeit*) pentru a se pune o prăpastie între om şi Dumnezeu, numai pentru a se recunoaşte nulitatea fiinţei umane şi pentru a o aşeza integral sub dependenţa Creatorului. Iar noţiunea cea mai inacceptabilă este în mod evident aceea de libertate creată. Căci dacă lumea şi omul sînt create, fiinţa nu este, ea există din veşnicie, ceea ce ne duce la concluzia că singură Fiinţa divină poate fi admisă. Lumea este secundară în raport cu Fiinţa, cosmologia este secundară în raport cu ontologia. Într-adevăr, lumea reprezintă fie creaţia fiinţei, care este identică cu Dumnezeu, fie o stare a fiinţei, un anumit eon al destinului său. În primul caz, indiciul primordial al lumii este starea sa de creatură: ea este scoasă din neant, de unde nulitatea ei. Însă în concepţia despre "Kreaturlichkeit", noţiunea de "neant" nu este elucidată. Dacă acest neant este libertatea insondabilă, originară, meonică, increată, atunci, deşi subzistă un mister impenetrabil, obţinem graţie lui rezultate mai de bun simţ şi mai puţin

revoltătoare; este adevărat, totuşi, că nu obţinem aceste rezultate cu ajutorul conceptului, ci prin intermediul mitului. Ceea ce poate fi foarte important de elucidat în ideea de creaţie este noţiunea de tragic, deoarece prin el trecem dincolo de limitele lumii şi ne apropiem de mister. Vom încerca aşadar să definim cele două concepţii.

Tragedia precreştină este o suferinţă şi o nenorocire nemeritate şi fără ieşire. Este tragedia destinului. Ea corespunde unei concepţii a vieţii universale considerată ca o sferă închisă şi imanentă. Nu există Dumnezeu supraterestru şi nevinovatul nu are la cine recurge în legătură cu suferinţele pe care le îndură în lume. Universul este populat de zei, dar aceştia nu se ridică deasupra vîltorii vieţii universale, supunîndu-se ei înşişi forţei supreme, destinului, Moirelor. Nu există scăpare din această tragedie decît prin împăcare estetică, descoperind frumuseţea pe care o conţine suferinţa fără ieşire. Acesta este sensul lui *amor fati*, care l-a sedus atît de mult pe Nietzsche. Tragedia şi oamenii tragediei se situează dincolo de bine şi de rău; tragicul formează o categorie cu totul particulară şi originară. Însă orice tragedie este una a destinului sau există şi o tragedie creştină?[4].

Concepţia teologică tradiţională neagă existenţa sa şi se teme pînă şi de ideea ei. Totuşi este straniu să vezi tragedia desprinsă din religia Crucii. Tragedia antică este cea a destinului, tragedia creştină, dimpotrivă, este cea a libertăţii; şi tocmai în ea se dezvăluie fenomenul originar al tragicului. Destinul este secundar, de aceea este el vizibil într-o lume izolată şi desprinsă de sursele originare ale fiinţei. El derivă din libertate, în timp ce libertatea este originară. Conştiinţa creştină învinge destinul, în sensul antic al cuvîntului, ea eliberează spiritul uman din puterea lumii, din puterea forţelor cosmice. Însă ea revelează libertatea, în care se află sursa originară a tragicului, şi dezvăluie tragicul pînă şi în viaţa divină: Dumnezeu însuşi, Fiul Său Unic suferă, este crucificat, devine un martir nevinovat. Tragedia libertăţii dezvăluie antagonismul a două principii opuse, antago-

4 Vezi Hans Ehrenberg, *Tragödie und Kreuz*. I Band. *Die tragödie unter dem Olymp*. II Band. *Tragödie unter dem Kreuz*.

nism mai profund decît acela al binelui şi răului. Într-adev[ăr,] dacă destinul este copilul libertăţii, înseamnă că libertatea îns[ăşi] este fatală. Creştinismul ignoră fatalitatea, căreia viaţa omul[ui] i-ar fi supusă, pentru că el dezvăluie Sensul ce se ridică deasup[ra] lumii, care îl îndrumă pe om şi la care acesta poate apela pentr[u] tot ce este în viaţă suferinţă, nenorocire, "fatalitate". Însă e[l] mută tragedia la o mai mare profunzime, adică în libertatea car[e] precede fiinţa şi care este mai profundă decît ea. Inclusiv des-tinul este legat de libertatea meonică, de tenebrele originare, d[e] *Ungrund*. Trei principii acţionează în lume: Providenţa, adic[ă] Dumnezeul supra-universal; libertatea, adică spiritul uman; des-tinul, adică natura cuminţită, insensibilă, ieşită din sumbra liber-tate meonică. Întreaga complexitate a vieţii umane şi universal[e] este dată de interacţiunea acestor trei principii. Conştiinţa creştină este obligată şi ea să recunoască elementul destinului, însă îl consideră ca putînd fi depăşit, neprivindu-l ca pe un prin-cipiu suprem şi predominant. Tragicul corespunde luptei reci-proce a principiilor polarizate, dar care nu sînt în mod necesar Dumnezeu şi Satan, binele şi răul. La drept vorbind, profun-zimea tragicului nu apare decît atunci cînd se ciocnesc şi intră în conflict două principii la fel de divine. Şi tocmai despre aceste conflicte va fi vorba pe parcursul acestei cărţi. Cea mai mare tragedie este legată de suferinţa datorată binelui şi nu de cea datorată răului; de unde imposibilitatea de a justifica viaţa potrivit distincţiei între bine şi rău. Tragedia exista, la drept vorbind, înaintea acestei diferenţieri şi va supravieţui şi după dispariţia sa. Cele mai profund tragice conflicte ale vieţii indică o ciocnire între două valori egale în perfecţiune. Este aici o dovadă a faptului că tragicul există chiar şi în sînul divinului. Prin urmare noua etică va trebui să fie, mai mult decît o cunoaştere a binelui şi răului, o cunoaştere a tragicului, deoarece el e trăit continuu în experienţă şi complică în mod extrem toate judecăţile morale. Caracterul paradoxal al vieţii morale provine din pătrunderea în ea a elementului tragic, ce nu intră în cate-goriile obişnuite ale binelui şi răului. Tragicului îi corespunde tocmai ceea ce este inocent în sens moral: el nu este rezultatul

[illegible], Golgota reprezintă tragedia tragediilor mai ales pentru că [illegible]novat, lipsit de orice păcat, a îndurat martiriul crucii. Iar [illegible] libertăţii este biruită de tragedia crucificării. Moartea se [illegible] morţii. Este imposibil să se emită judecăţi morale asupra [illegible], care este o irupere de dincolo de bine şi de rău, deoa[illegible] judecăţile ce au loc "dincoace" nu pătrund în profun[illegible] lucrurilor.

[illegible]mnezeul-Creator a creat omul după chipul şi asemănarea [illegible] alte cuvinte creator; El i-a dăruit ca vocaţie, creaţia liberă [illegible] o supunere formală faţă de puterea Sa. Această creaţie este [illegible]ul pe care îl dă creatura mişcătorului apel al Creatorului. [illegible] pentru om în a îndeplini voinţa secretă a Autorului [illegible] creaţia, prin natura sa metafizică, provine totuşi din [illegible] meonică ce precede însăşi creaţia lumii. Acest element [illegible]tăţii, ce se pierde în abisul pre-ontologic, există în orice [illegible], în orice proiect şi elan creator. E extrem de curios să vezi [illegible] libertate respinsă cînd este vorba de creaţie şi menţinută [illegible] este vorba de cădere, păcat şi pedeapsă. Este aici o scădere [illegible]ţiei teologice despre lume, datorită căreia ea nu poate [illegible] justifica, nici motiva puterea creatoare a omului.

În realitate, evoluţionismul nu admite posibilitatea creaţiei, [illegible]ru că ignoră libertatea şi nu cunoaşte decît necesitatea; pen[illegible], naşterea şi repartizarea sînt singurele posibile. Extraordi[illegible] este faptul că această concepţie teologică despre lume se [illegible]ţte adesea cu evoluţionismul în negarea puterii creatoare. [illegible] numai răul, dar nici creaţia însăşi nu este explicabilă decît [illegible]nind de la libertatea meonică. Teologia stabilea o diferenţă [illegible] naştere şi actul creator, pentru a înţelege viaţa interioară a [illegible]ăţii şi creaţia lumii. După ea, Fiul este zămislit de Tatăl din [illegible]cie, în timp ce lumea este creată de Dumnezeu şi nu năs[illegible] de El. Astfel, ea stabileşte o înrudire după natură, o con[illegible]anţialitate în naştere, nevăzînd în creaţie decît o asemănare, [illegible] presupune deci o deosebire de natură. Însă în Dumnezeu, [illegible]terea şi creaţia au o semnificaţie inversă faţă de cea pe care [illegible] au în lume. Într-adevăr, în lume, naşterea corespunde întot[illegible]una unei fragmentări şi unei mişcări spre infinitul rău; dim-

potrivă, creaţia în lume este aceea a ceva inexistent anterio nu implică dezasocierea în creat, adică infinitul rău. Există creator şi creaţia sa o mai mare legătură de înrudire decît cel ce zămisleşte şi fructul procreerii sale. Omul trebui zămislească în suferinţă, ca urmare a dezintegrării păcătoa lumii, în vreme ce el trebuie să creeze conform vocaţiei ce fost transmisă de Creator.

Cosmogonia şi antropogonia nu ne devin accesibile d atunci cînd le examinăm în lumina lui Hristos. Doctrina ref toare la Hristos, Noul Adam, nu este exclusiv o soteriologie venirea lui Iisus pe pămînt nu poate să corespundă doar u ameliorări a păcatului. La fel stau lucrurile cu doctrina creaţ lumii, care nu poate fi elaborată după ideea monarhică Dumnezeu, căci ea nu este inteligibilă decît în lumina miste lui Trinităţii, decît ţinînd seama de Hristos. Mielul este sacri cat de la creaţia lumii. Altfel spus, sacrificiul divin face în m originar parte din planul creaţiei. Mîntuirea constituie, într-u fel, actul secundar: ea marchează o nouă atitudine a l Dumnezeu faţă de creatură, o atitudine desăvîrşită, oferind revelaţie integrală şi superioară a lui Dumnezeu, ca iubire sac ficială. Putem avansa ideea că, chiar în cazul în care căderea n ar fi avut loc, întruparea Fiului, adică o nouă fază cosmogonic şi antropogonică, s-ar fi produs oricum. Problema actului creat este înainte de toate aceea a libertăţiii. Or, libertatea creaturii n devine în mod definitiv accesibilă pentru noi decît în mani festarea sacrificială a Chipului divin, decît în apariţia Dumne zeului-Om.

Grava lacună pe care o prezintă panteismul constă înainte de toate în negaţia libertăţii omului şi a lumii. Dar la drept vorbind, teismul dualist transcendent şi dualismul maniheist şi gnostic comit aceeaşi eroare; primul, neadmiţînd libertatea creaturii decît în ceea ce priveşte responsabilitatea sa morală; al doilea, situînd sursa răului în Dumnezeul cel rău sau în materie. Sîntem deci determinaţi să recunoaştem că, dintre antinomiile Creatorului şi ale creaturii, libertatea este un paradox ce nu intră în nici o categorie. Concepţia monistă şi cea dualistă a raporturilor

[illegible] Creator şi creatură duc deopotrivă la negarea libertăţii [illegible] din urmă. Într-adevăr, omul este la fel de puţin liber şi dacă [illegible] înzestrat cu libertate de Dumnezeul-Creator, fără să [illegible] în el nimic divin, ca şi dacă ar fi manifestarea lui [illegible]u, o parte a Dumnezeirii; sau dacă răul provine de la [illegible]ul cel rău, de la materie, atunci omul se găseşte sub [illegible] acestora. Toate aceste puncte de vedere sînt aşadar cît [illegible] de periculoase pentru libertatea omului. Iar doctrina [illegible] nu a fost altceva decît o încercare de a salva libertatea în [illegible]m. Omul nu este liber dacă Dumnezeu hotărăşte în pri-[illegible] în calitatea de Creator al lumii, însă devine liber dacă [illegible]u şi-a decis atitudinea faţă de el acordîndu-i harul Său. [illegible]ceptă sau respinge în mod liber acest har, fără a fi con-[illegible] de el. Totuşi, chiar doctrina harului suferă o [illegible]cenţă, în urma harul căreia intră în conflict cu liber-[illegible]. Căci dacă el acţionează asupra omului independent de li-[illegible] acestuia, ajungem în mod necesar la doctrina predes-[illegible]. Singura ieşire posibilă constă deci în a admite că liber-[illegible] a fost creată, că ea este înrădăcinată în neant.

[illegible]rmele cele mai rafinate de ateism, în special cea a lui [illegible] Hartmann, au ca fundament conflictul ce apare între [illegible] libertăţii, a creaţiei umane de valori şi ideea de Dum-[illegible]. Conform acestora, dacă Dumnezeu există, omul nu este [illegible] nu poate crea valori. Punctul de vedere al lui Hartmann [illegible], dar nu poate fi totuşi negată gravitatea problemei ce [illegible]eşte. Este dificil de împăcat libertatea omului cu exis-[illegible] lui Dumnezeu, însă şi cu negarea Lui şi cu recunoaşterea [illegible]ivă a unei naturi non-divine. Valorile ideale ale lui N. [illegible]mann, absolut neputincioase în ele însele şi suspendate în [illegible], nu oferă nici o soluţie satisfăcătoare la această dilemă. Nu [illegible] înţelege de unde dobîndeşte omul, ca fiinţă exclusiv na-[illegible], libertatea sa. Întregul paradox se rezumă, în definitiv, la [illegible]ul că libertatea omului, în lipsa căreia nu există creaţie şi [illegible] morală, nu provine nici de la Dumnezeu nici de la natura [illegible]. Însă aceasta confirmă tocmai că libertatea este increată,

[illegible] Kihik.

cu toate că ea nu este o libertate divină. Recunoaşterea liber
divine nu rezolvă sub nici o formă problema libertăţii um
De altfel, raporturile libertăţii cu harul oferă un paradox ana

Nu numai că harul nu trebuie să diminueze libertatea o lui, nici să exercite asupra ei o constrîngere, ci, dimpotrivă, buie să o sporească, să îi acorde omului o libertate supre Caracterul paradoxal şi tragicul problemei libertăţii şi har sînt reflectate în polemicile Fer. Augustin cu Pelagius, în cele janseniştilor cu iezuiţii, în doctrina lui Luther despre *Se Arbitrio* şi în cea a lui Calvin despre predestinare. Liberta umană este neputincioasă prin ea însăşi să se orienteze s Dumenzeu, să învingă păcatul, să triumfe asupra propriilor s tenebre insondabile, să se ridice deasupra destinului său. E ceea ce nu a înţeles Pelagius. Cît despre har, dat fiind că prov de la Dumnezeu şi nu de la om, el nu dovedeşte, în consecin victoria acestuia din urmă asupra răului şi tenebrelor, neputî fi răspunsul său dat lui Dumnezeu. Aici se ascunde eroarea Calvin şi a jansenіştilor. Caracterul neputincios al libertă umane şi caracterul non-uman al harului prezintă o problem ireductibilă, o neînţelegere tragică, un paradox; şi sigur taina l Hristos Dumnezeu-Omul este soluţia, însă ea nu poate fi supu raţionalizării, deoarece aceasta, departe de a-i comunica un se îl lipseşte de el. Numai în Hristos Dumnezeu-Omul se rezolv paradoxul relaţiilor creaturii cu Creatorul. Aici se găseşte de alt fel întreaga esenţă a creştinismului. Aceasta este problema teo logico-antropologică ce devansează etica şi aruncă o lumin asupra căderii şi asupra apariţiei binelui şi răului. Etic filosofică trebuie să se ocupe nu numai de analiza distincţiilor şi evaluărilor de dincoace de bine şi de rău, ci chiar de apariţia lor; problema căderii este aşadar problema sa fundamentală, fără soluţionarea căreia nu ar putea exista, deoarece şi ea este produsul acestei căderi.

2. Căderea. Apariţia binelui şi răului

Legenda căderii şi paradisului aparţine creştinismului şi ea nu poate fi admisă de cei desprinşi de credinţa creştină şi care caută să dea un fundament religios eticii. Însă problema eticii nici măcar nu poate fi pusă, dacă nu se admite apariţia unei distincţii între bine şi rău precedînd starea făpturii "dincolo" sau înaintea" binelui şi răului. "Binele" şi "răul" sînt corelativi, prin urmare se poate susţine, într-un anumit sens, că "binele" nu a apărut decît împreună cu "răul" şi că va dispărea odată cu acesta. Tocmai aici rezidă principalul paradox al eticii. Paradisul corespundea acelei stări a fiinţei în care nu exista nici distincţie, nici evaluare. S-ar putea spune că lumea a început de la nediferenţierea originară a binelui şi răului, trece prin distincţia lor radicală, pentru a ajunge în final la nediferenţierea lor definitivă, dar îmbogăţită de această dată de întreaga experienţă a acestui proces. Sentimentul vinovăţiei şi păcatului, amintirea paradisului pierdut, a vîrstei de aur, dorinţa reîntoarcerii, nostalgia Împărăţiei lui Dumnezeu, care îmbracă uneori forma utopică a paradisului terestru, sînt fixate profund în om. Ne găsim înaintea unei enigme angoasante în cel mai înalt grad: cum a putut omul să nu dorească paradisul, despre care a păstrat o asemenea amintire şi la care visează atît în eonul nostru universal? Cum a putut să se desprindă de el?

Într-adevăr, Edenul pare să fi fost viața fericită în care co mosul era în om și omul în Dumnezeu. A fi exilat în afara l revine pentru om la a fi desprins de Dumnezeu, în timp ce co mosul se desprindea de om. Totuși, chiar fiind o viață ferici reprezenta paradisul plenitudinea vieții? S-au manifestat în toate posibilitățile? Relatarea biblică îmbracă un caracter ex teric, ea ne dă simbolul evenimentelor lumii spirituale; dar n revine nouă sarcina unei interpretări mai aprofundate. Mult lucruri îi erau ascunse omului în paradis și ignoranța pare să fost condiția vieții lui. Edenul era într-un anumit fel împărăți inconștientului. Altfel spus, libertatea omului nu era desfășurat și încercată, nu participa încă la actul creator. Libertatea meo nică, pe care omul o avea din non-ființă, deși închisă pentru vreme în actul originar al creației, nu putea fi distrusă: ea a rămas în străfundurile vieții edenice și trebuia să se manifeste într-o zi. Atunci vom vedea omul respingînd integralitatea ede- nică, dorind suferința și tragedia vieții universale, pentru a-și încerca destinul pînă la capăt, pînă în ultima sa profunzime. Și iată că s-a ivit conștiința cu dedublarea sa tragică[1]. Iar în des- prinderea lui de armonia paradisului, de Dumnezeu, omul începe să distingă și să evalueze, el a gustat din arborele cunoașterii și s-a situat, prin acest fapt, dincoace de bine și de rău. Astfel, cunoașterea s-a născut din libertate, din sumbrele profunzimi ale iraționalului. Interdicția a prevenit omul, într-un fel, că fructele arborelui cunoașterii sînt amare și mortale; însă el a preferat amărăciunea morții, vieții edenice în inocență și ignoranță. El ar fi putut să se hrănească din arborele vieții și să cunoască o existență veșnică, vegetativă și inconștientă; dar, în această viață în care el nu trebuia să se apropie de arborele cunoașterii, Creatorul nu s-a manifestat față de creatură decît sub aspectul de Dumnezeu-Tată. Altfel spus, Trinitatea divină nu se revelase încă și Fiul nu se manifestase ca iubire și sacrificiu fără margini. Legenda paradisului pare să sugereze că exista numai Dumnezeu-Tatăl. Însă cum ar fi acesta Tată de vreme ce,

---

1 Gînditori de felul lui Klages și-ar dori o reîntoarcere la inconștiența originară a paradisului.

Fiu, El însuşi nu ar exista în calitate de Tată, şi dacă
[Dumn]ezeu nu ar fi decît o forţă creatoare? Paradoxul conştiinţei
[...] rezidă deci în faptul că Hristos nu ar fi putut să Se arate
[...]ţa edenică. Mi se va putea obiecta, e-adevărat, că
[Dumn]ezeu-Cuvîntul era de faţă. Totuşi, Acela era Cuvîntul neîn-
[...]şi neumanizat, ce nu îşi adusese aportul sacrificiului din
[...] Viaţa edenică ţine în totalitate de categoriile Vechii
[...], ea nu e concepută din perspectiva Trinităţii divine. Prin
[...], dacă omul ar fi rămas în pasivitatea şi inocenţa edenică,
[...]dlatul instinctului şi inconştientului, adică în stadiul vieţii
[...]-naturale, el nu l-ar fi cunoscut pe Hristos şi nu ar fi putut
[...] îndumnezeirea.

[C]unoaşterea binelui şi răului se prezintă sub două aspecte
[funda]mental diferite şi este legată de paradoxul genezei lor.
[...]devăr, această cunoaştere poate fi interpretată în primul
[...]ca o cădere[2]: atunci cînd cunosc binele şi răul, cînd stabilesc
[...]noţii şi evaluări, îmi pierd prin acest fapt inocenţa şi inte-
[gri]tatea, mă desprind de Dumnezeu şi mă izolez de paradis.
[Cuno]aşterea corespunde aici pierderii Edenului, aşadar păcatu-
[lui...] e posibilă o altă concepţie, care, departe de a considera
[cuno]aşterea însăşi ca un păcat, o consideră un bine pozitiv, o
[mani]festare a Sensului. Prin urmare, dacă pe de o parte, faptul
[...] fi cunoscut binele şi răul corespunde unei experienţe de
[...] pernicioase şi fără Dumnezeu, deoarece omul s-a întors la
[tene]brele non-fiinţei, a refuzat să răspundă sub o formă cre-
[...] chemării divine, s-a opus chiar creaţiei lumii, pe de altă
[parte], cunoaşterea ce a decurs de aici marchează dezvăluirea
[pr]incipiului înţelepciunii în om, o trecere la o conştiinţă şi la un
[ni]vel superior al fiinţei. În consecinţă, e la fel de greşit şi con-
[tra]dictoriu să se susţină că cunoaşterea este un rău sau un bine.
Categoriile şi termenii omeneşti sînt improprii să califice ceea
ce se află dincolo de această stare a fiinţei care a produs tocmai
aceste categorii şi a dat naştere acestor termeni. Este bine că a
apărut distincţia între bine şi rău? Este binele cu adevărat bine şi

2 Este ceea ce face Lev Şestov, torturat de acestă problemă profundă. Cf. *Sur la balance de Job*.

răul cu adevărat rău? Sîntem obligaţi să răspundem la aceas întrebare sub o formă paradoxală: este regretabil că s-a născ această distincţie, dar de vreme ce ea există, este bine să se ţi seama de ea; este de dorit ca noi să cunoaştem binele şi rău Atunci cînd Nietzsche vrea să substituie distincţiei dintre bine rău distincţia dintre frumos şi urît, el crede că înlocuieşte cat goriile eticii şi ale cunoaşterii cu cele ale naturii şi elementelo altfel spus cu categorii edenice, însă avem aici deja un paradi ulterior căderii; şi Nietzsche este incapabil să îşi deschidă o tre cere spre paradis. Deoarece, dacă "dincolo de bine şi de rău" adică în viaţa edenică, nu mai trebuie să existe "binele" şi "răul" nostru, acestea subzistă la Nietzsche şi în acea stare. Omul s-a angajat pe calea experimentală şi dureroasă a cunoaşterii şi trebuie să o urmeze pînă la capăt, fără să pretindă că a atins paradisul la jumătatea drumului.

Legenda paradisului şi căderii este deopotrivă cea a genezei conştiinţei în experienţa spiritului. Paradisul corespunde împărăţiei instinctului. Fiinţa edenică nu cunoaştea dedublarea în subiect şi obiect, reflexia, conştiinţa dureroasă a conflictului cu inconştientul. Acest conflict ce provoacă, după Freud şi şcoala sa, toate nevrozele şi tulburările psihice, este rezultatul civilizaţiei. Cînd Klages vede o decadenţă a vieţii, o maladie în apariţia conştientului, a intelectului şi a spiritului, el traduce la drept vorbind, în limbaj ştiinţific şi filosofic, vechea legendă a căderii; totuşi, el naturalizează ideea de paradis, considerînd că acesta e posibil încă în lumea decăzută. Atunci cînd Bergson opune intelectului adevărul instinctului, el evocă de asemenea această legendă. Iar cînd Lev Şestov se ridică împotriva raţiunii şi a binelui, aspiră şi el la o reîntoarcere în paradis. Conştientul, legat de pierderea integralităţii şi de dedublare, se întîmplă să fie într-un anumit fel rezultatul căderii.

Sîntem acum înaintea următoarei probleme fundamentale: reprezintă conştiinţa starea decăzută a omului, pierderea paradisului? Fructele arborelui cunoaşterii fiind amare, această amărăciune trebuia să se regăsească în naşterea însăşi a conştiinţei. Conştiinţa comportă o suferinţă, de aceea pierderea,

...inc]ia sa ne apare ca încetarea durerii. Dostoievski spune că ...rinţa este singurul temei al conştiinţei. Conştientul ...valează cu o dedublare torturantă, deoarece, prin însăşi ... sa, el nu îmbrăţişează niciodată fiinţa integrală a omului, ...dinge de acesta şi îi apare fie sub aspectul subconştientului, ...sub acela al supra-conştientului. El este sufocat de ...ştient, cum ne-a arătat-o psihologia contemporană, şi ... în supraconştient. El este întemeiat pe stabilirea de limite ...ziţii, care provoacă o suferinţă, prilejuită în egală măsură ...distincţiile şi judecăţile de valoare pe care le stabileşte. ...iinţa eonului nostru universal, cea a lumii noastre decăzute ...te să nu fie o suferinţă. Şi din acest motiv aspiră omul atît ...ult să uite de sine în extaz, în beţie, dacă nu de un ordin ...rior, cel puţin de unul inferior. După cădere, elementul pre-...logic, haosul meonic se va dezlănţui (inconştientul încetînd ... fie edenic), se va constitui în profunzimi sumbre şi, pen-... se apăra de această prăpastie larg deschisă ce îl ameninţa, ... a fost nevoit să apeleze la conştiinţă. Totuşi aceasta, deşi ... omul, îi ascunde de asemenea supra-conştientul, fiinţa ...ină, formînd un obstacol în calea contemplării intuitive a lui ...nezeu. Astfel, omului îi este greu să evadeze către supra-...ient, către abisul superior, şi uşor să cadă în inconştient, în ... inferior. Conştiinţa lumii noastre păcătoase indică ...rea paradisului, totuşi această pierdere nu este iremedia-..., căci Edenul subzistă în om în chip de licăriri şi reminis-... Prin dedublare, nefericire şi suferinţă, omul se îndreaptă ... integralitate, inaccesibilă conştiinţei, spre iluminarea ...rii sale, spre beatitudinea în Dumnezeu; prin experienţa ră-..., el se îndreaptă spre binele ultim. Hegel ne vorbeşte despre "...ericirea conştiinţei" (echivalentă unei dedublări) pentru care ...mnezeu a devenit transcendent; însă ar fi mai exact să se ... că orice conştiinţă este o conştiinţă nefericită[1]. Iar acestă ...ricire nu este învinsă, în definitiv, decît prin supra-conştient.

Se pot distinge trei faze în geneza spiritului: 1. elementul

---

1 Vezi remarcabila lucrare a lui Jean Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel.*

primitiv, altfel spus integralitatea edenică anterioară conştiinţ şi care nu a cunoscut libertatea şi reflexia; 2. dedublarea, reflexia, evaluarea, libertatea alegerii; 3. integralitatea şi plenitudine posterioare libertăţii, reflexiei şi evaluării, adică integralitatea plenitudinea supra-conştientului. Desigur, aceste faze nu pot clasate într-o ordine cronologică; există în ele o continuitate ideală. Instinctul, pasiunea, forţa naturală corespund *Ungrund*-ului libertăţii anterioare conştiinţei, raţiunii, binelui, adevărului evaluării şi alegerii. Binele şi răul nu au apărut decît ulterior. O în integralitatea şi plenitudinea ultimă intră orice experienţ trăită: încercarea binelui şi răului, a dedublării şi evaluării, a suferinţei şi durerii. Etica este situată în acelaşi plan cu suferinţ şi nu poate exista altă etică decît a suferinţei. Nu poate exist beatitudine în "bine", pentru că beatitudinea nu poate fi decît "dincolo de bine şi de rău". Geneza binelui şi răului, a distincţiei şi evaluării este înrădăcinată în mit, de aceea baza eticii nu poate fi decît una mitologică. Etica se sprijină pe două extremităţi, a originii şi a sfîrşitului, a sferei ce se află "dincolo de bine şi de rău": pe extrema vieţii edenice şi a Împărăţiei lui Dumnezeu, a stării preconştiente şi a stării supra-conştiente. Numai conştiinţa cu dedublarea sa, cu reflexia, evaluarea, suferinţa şi nefericirea sa, cu alte cuvinte conştiinţa nefericită se află dincoace de bine şi de rău. Iar întrebarea cea mai complexă care ne stă în faţă este următoarea: ce era "binele" înainte de distincţia dintre bine şi rău şi ce este el dincolo de această distincţie? Există un "bine" paradisiac şi un "bine" în Împărăţia lui Dumnezeu? Aceasta este, în definitiv, toată problema metafizică a eticii, pe care de altfel ea a atins-o rareori.

Etica nu trebuie să fie o doctrină a normelor binelui, ci o doctrină a binelui şi răului, deoarece problema răului este tot atît de fundamentală, pentru ea, ca şi problema binelui. La drept vorbind, teodiceea tradiţională nu rezolvă deloc problema răului. Într-adevăr, dacă diavolul este cu totul supus lui Dumnezeu şi dacă se întîmplă să fie instrumentul Providenţei divine, atunci, în fond, el nu există. Acesta este un sistem esenţialmente optimist. Conform lui, răul nu există decît în om, în timp ce

domneşte peste tot. La aceasta duce teodiceea lui Leibniz.
...l la Faust ce se desfăşoară în cer, şi al cărui subiect a fost ...utat din Cartea lui Iov, ne arată că însuşi Dumnezeu a ...răul ca pe o încercare, pentru scopurile binelui. Acesta ...drept vorbind, punctul de vedere al oricărei ortodoxii. ...ul binele, ci şi răul se află în mîna lui Dumnezeu şi ...de El. Totuşi, există aici un pericol de neînlăturat: acela ...ei că răul este cerut chiar de realizarea unui scop per...stă problemă este paradoxală pentru conştiinţa noas... ce teologia raţională refuză să admită. Acest paradox ...din următoarea alternativă: sau răul se găseşte în mîna ...nezeu, depinde de El şi atunci el este necesar binelui; ...depinde de Dumnezeu, Care este neputincios în faţa lui, ...secinţă binele nu este forţa ontologică definitivă. Însă ...ar fi situaţia, am ajuns la această alternativă pentru că noi ... aici despre Fiinţa divină în categoriile binelui şi răului, ...n acelea ce au determinat căderea.

...ctrina păcatului originar are un cu totul alt sens decît cel ... atribuie în general. Într-adevăr, mitul căderii, departe de ...ora omul, îl înalţă cu putere. Psihologia contemporană a ...dentului, ce descoperă în om o înspăimîntătoare profun... tenebrelor şi denunţă caracterul inferior al celor mai ele...ări ale sale, înjoseşte omul, bătînd pasul pe loc în noroi. ...trivă, doctrina căderii aruncă o lumină cu totul diferită ... zonelor ascunse descoperite în om, asupra instinctelor ...ale ale inconştientului său. Ea vede în faptul că omul este ...ut o dovadă că el este o fiinţă superioară, un spirit liber. ... a căzut de pe un pisc, omul poate din nou să se înalţe pînă ...l. Ideea că originea sa se poate reduce la pulbere micşorează ...ul infinit mai mult decît noţiunea păcatului originar. Mitul ...erii este, dimpotrivă, acela al măreţiei sale. Este de mirare că ...trina teologică a păcatului originar îmbracă adesea forma ...el teorii a eredităţii, în virtutea căreia boala contagioasă a stră...moşilor este transmisă descendenţilor lor. Această teorie gene...rală elimină totalmente ideea responsabilităţii personale. Gîndirea noastră tinde spre paradoxuri de nelămurit, tocmai

pentru că purtăm în noi păcatul originar şi trăim într-o lum decăzută, condamnată să se mişte în categoriile binelui şi răul Gîndirea noastră aprofundează şi în consecinţă este obligată, p de o parte, să respingă cu vigoare răul, ca reîntoarcere la no fiinţă, şi pe de altă parte să recunoască valoarea sa poziti deoarece el suscită şi forţa creatoare a binelui chemată să învingă. Libertatea răului este un bine, căci fără ea nu ar fi exi tat nici libertatea binelui, adică, mai pe scurt, binel Posibilitatea răului fiind condiţia binelui, putem spune că inte zicerea şi suprimarea sa arbitrară au fost mai vătămătoare dec răul însuşi. Şi binele se metamorfozează atît de de uşor în con trariul său!

Există un paradox în îndelunga-răbdare a lui Dumnezeu fa de rău, la care nu se reflectează suficient. Dumnezeu îngădui răul în numele binelui şi al libertăţii. Această toleranţă face part din planul Său providenţial. Conform doctrinei geniale a lu Jakob Böhme, orice principiu implică pentru revelarea sa un principiu opus. Nu există principiu raţional fără principiu iraţional. Şi totuşi, principiul raţional nu poate fi niciodată raţionalizat pînă la capăt. "Lumina luminează în întuneric şi întunericul nu a cuprins-o", cu toate acestea lumina presupune infinitatea întunericului.

Se poate spune, fără a ne teme de paradox, că revelarea spiritului este legată de păcat, de evadarea din starea de indiferenţă edenică; cu toate că spiritul cere o luptă eroică împotriva acestui păcat. Kierkegard ne spune că angoasa, pe care o consideră un fenomen religios cît se poate de important, este legată de trezirea spiritului[4]. Cu cît există mai puţin spirit, cu atît este mai mică spaima. Şi totuşi, aceasta din urmă este consecinţa căderii, căci atîta timp cît păcatul există, este imposibil ca omul să fie lipsit de teamă înaintea lui Dumnezeu, înaintea Judecăţii Sale supreme. Cu toate acestea, teama trebuie să fie învinsă, deoarece "iubirea desăvîrşită izgoneşte teama". Geneza spiritului, a conştiinţei, distincţia şi evaluarea suscită o teamă iraţională şi inconştientă în faţa misterului vieţii divine de care omul s-a

4 Cf. *Der Begriff der Angst.*

cuprins. Iar această teamă poate chiar să se intensifice pe măsură ce omul sporeşte din punct de vedere spiritual. Lumea ... a păgînismului grec nu avea nici o asemănare cu starea ... aşa cum vor unii să ne-o înfăţişeze. Domnea în ea o ... ce nu a fost niciodată înfrîntă. Omul căuta să i se sus-... printr-o întoarcere în sînul inconştientului. Însă exilat din ..., el nu are căi care să-l poată readuce în acesta. Corupt ... cunoaştere, el nu reuşeşte să treacă dincolo de distincţia tor-... dintre bine şi rău, dincolo de suferinţa legată de ele. ... pe care o încearcă înaintea lui Dumnezeu este, într-un ... fel, cea faţă de sine însuşi, faţă de abisul non-fiinţei ce se deschide în el. Iată cum se prezintă paradoxul, dialectica şi ...matica binelui şi răului. La fiecare pas ne lovim de con-...ţii şi dificultăţi insurmontabile. Devenim cînd sclavii răului ... cînd sclavii binelui. "Cei buni" devin "răi" şi "răii" fac ... la "bine" atunci cînd se urmăreşte eliminarea lor. Aici se ... fructele amare ale conştiinţei binelui şi răului. Tragedia ... rezidă înainte de toate în faptul că "binele" nu reuşeşte să ...ngă "răul". Acestea sînt limitele pe care i le impun legea şi .... Scopul vieţii este o creaţie veşnică, nu o subordonare ... de reguli şi principii. Şi totuşi "binele" recurge la acestea şi ... pare să cunoască vreun alt mijloc de a birui răul.

Există oameni pe care îi frămîntă fără încetare problema ...ului şi a suferinţei. Acesta a fost cazul lui Marcion, al anumi-... gnostici şi manihei, al lui Jakob Böhme şi Dostoievski. Am ... crede că gînditorii care trăiesc cu o asemenea acuitate ...astă problemă sînt orientaţi de spiritul etic. Însă acest punct ...esită o explicaţie. Într-adevăr, etica poate fi absolut indife-...ntă la problema răului, poate să nu fie preocupată de ea, să ...mînă izolată în suficienţa sa, încrezătoare în legile şi normele ..., şi să creadă că "binele" are întotdeauna şi în toate dreptate. Chiar infernul poate să pară pentru un gînditor etic ca triumful binelui, dacă problema fundamentală este, pentru el, cea a justificării binelui şi nu a existenţei răului şi a celor răi. Marcion şi gnosticii nu înţelegeau libertatea, de unde interpretarea lor greşită dată legendei biblice, care ajunge la ideea creaţiei lumii

de către un Dumnezeu-Demiurg rău. După ei, răul este determinat de o altă natură, natura materială, ce nu a fost creată de Dumnezeul bun. Marcion nu a înţeles faptul că lumea rea nu a fost creată de Dumnezeu, ci de păcat; or păcatul este determinat de libertate şi nu de un Dumnezeu pervers sau de materie. Cu toate acestea, problema care îi obseda pe Marcion şi pe gnostici era în mod indiscutabil de un ordin elevat[5]. Jakob Böhme, pentru care problema răului era legată de doctrina *Ungrund*-ului şi a libertăţii, ne impresionează prin profunzimea şi elevaţia fără limite a gîndirii sale[6]. Complexitatea torturantă a problemei nu stă în faptul că există, în paralel cu binele şi cu cei buni, răul şi făpturi rele, ci în justificarea celor dintîi în faţa celor din urmă. Nu favorizează binele şi cei buni cristalizarea şi eternizarea răului şi a celor răi? Am ajuns la chestiunea fatală: binele este binele, care, prin chiar faptul că se instituie ca atare, constituie un paradox.

Dacă Nietzsche a sesizat întreaga acuitate a problemei, el nu a înţeles totuşi atitudinea creştinismului faţă de ea, atitudine a cărei principală originalitate este de a susţine că "cei dintîi vor fi cei din urmă şi cei din urmă vor fi cei dintîi", de a nu considera legea binelui drept salvatoare, adică de a admite că binele însuşi este problematic. De aceea conştiinţa creştină îşi pune cu atîta acuitate problema relaţiilor dintre Dumnezeu şi libertate, Dumnezeu şi bine, dintre libertate şi valori. Dumnezeu este legat de bine şi îi este subordonat sau este liber în raport cu el? Dumnezeu vrea binele sau binele este ceea ce vrea Dumnezeu?

Duns Scotus a luat sub o formă extremă apărarea libertăţii lui Dumnezeu. Problema fiind greşit pusă de la început, el răspundea la această eroare printr-o doctrină despre Dumnezeu ce făcea din El un fel de despot oriental. Iar Occam mergea încă mai departe în această direcţie. În realitate, nu ar trebui să se

5 Vezi admirabila lucrare a lui Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom Fremden Gott.*

6 Cf. Studiile mele despre Jakob Böhme. Studiul I: "*Doctrina Ungrund-ului şi a libertăţii*", apărut în revista rusească *Calea*, n° 20, şi Alexandre Koyré, *Filosofia lui Jakob Böhme* [trad. de Roxana Băiaşu şi Sorin Băiaşu, Humanitas, Bucureşti, 2000 – n.t.].

o asemenea problemă: într-adevăr, este tot atît de inexact să se susţină că Dumnezeu este legat de bine, cît şi să se susţină că binele este ceea ce vrea Dumnezeu. Dumnezeu este imposibil de judecat sub unghiul binelui ce a apărut după cădere. Dacă teodiceea are ca obiect o judecată asupra lui Dumnezeu pornind de la binele nostru, atunci a rătăcit drumul. Ea nu poate fi o îndreptăţire a lui Dumnezeu decît din punctul de vedere al distincţiei dintre bine şi rău. Este evident, desigur, că Dumnezeu se află "dincolo de bine şi de rău", deoarece dincoace nu se află decît lumea noastră decăzută. Dumnezeu este supra-binele, dar răul care se află dincoace de distincţie nu poate exista în El. Iar cînd ne întrebăm dacă Dumnezeu este cel ce vrea răul, îi aplicăm categorii ale lumii noastre decăzute. Prin urmare, nu putem aborda această problemă decît într-o manieră apofatică. Dumnezeu nu depinde nicidecum de bine şi nu este legat de el. El însuşi este Binele, în calitate de forţă absolută. Însă în acelaşi timp sîntem obligaţi să recunoaştem că El nu este binele, ci un supra-bine, categoria binelui neputînd să-i fie aplicată. Nici o judecată nu trebuie să-L aibă ca obiect pe Dumnezeu, căci El este sursa tuturor valorilor sub unghiul cărora are loc judecata. Dumnezeu ni se revelează ca sursă a valorilor, ca iubire infinită. De aceea teodiceea nu-L poate judeca pe Dumnezeu decît din punctul de vedere din care El însuşi ni s-a revelat. Ea nu este decît apărarea lui Dumnezeu împotriva concepţiilor umane de Dumnezeu, împotriva calomniei cu care l-au împovărat acestea.

Însă există o altă problemă şi mai îngrijorătoare: cea a raporturilor dintre libertate şi valoare, dintre libertate şi bine. Se poate afirma că binele, valoarea şi norma ideală, înainte de a fi realizate, sînt propuse libertăţii umane şi că nerealizarea lor corespunde răului? Fără îndoială, acesta este punctul de vedere cel mai favorabil. Conform lui, omul ar fi liber să facă binele, să realizeze valorile depăşindu-se pe sine, în măsura în care ele sînt stabilite de Dumnezeu din veşnicie sau constituie o lume ideală normativă; însă el nu ar fi liber să creeze binele prin sine însuşi, să-şi făurească valori. Doctrina şcolărească a liberului arbitru

afirmă tocmai că omul poate şi trebuie să realizeze legea binelui, că este responsabil de această realizare sub ameninţarea chinului pedepsei. Avem aici o alegere între bine şi rău propusă din exterior. Liberul arbitru nu este în acest caz sursa actului creator al omului, ci a responsabilităţii şi a posibilităţii pedepsei. Această doctrină este destinată în mod special legii, ea îmbracă un caracter normativ. Or libertatea autentică nu este cea de care beneficiază omul pentru a îndeplini legea, ci libertatea pe care o are pentru a crea noul. Şi omul, în calitatea sa de fiinţă liberă, este chemat la altceva decît la a întruchipa legile binelui: este chemat să producă el însuşi valori noi. Lumea valorilor nu este o lume ideală imobilă, care s-ar situa deasupra omului şi a libertăţii, ci o lume dinamică şi susceptibilă de a fi creată. Omul este liber în raport cu binele şi cu valoarea, altfel decît în acceptarea sau refuzul său de a le realiza, precum este liber şi în raport cu Dumnezeu, altfel decît în convertirea la credinţă sau în abandonarea ei, în îndeplinirea sau respingerea voinţei Sale. El este liber în ceea ce priveşte participarea sa creatoare la opera divină, la creaţia binelui. Odată stabilit acest punct, sîntem obligaţi să elaborăm o etică care să înţeleagă binele şi viaţa morală sub unghiul creaţiei. Nu există valori ideale imobile şi veşnice, bine ideal supra-uman sau extra-uman. Există o dina-mică a valorilor şi a aptitudinilor creatoare prin care se perpetuează creaţia lumii. Platonismul neputînd fi fundamentul unei etici creatoare, vom vedea că în noua etică, înrădăcinată în creştinism, idealismul şi normativismul vor trebuie să fie depăşite, cum va trebui depăşit şi punctul de vedere teleologic ce aserveşte omul ca fiinţă creatoare. Într-adevăr, problema fundamentală nu este a scopului căruia trebuie să-i fie subordonată viaţa noastră morală, scop extrinsec, fie el impus sau imanent, ci mai degrabă cea a sursei vieţii creatoare, a energiei ce se reali-zează în existenţa noastră. Nicolai Hartmann crede că perspectiva teleologică, conform căreia viaţa supremă s-ar realiza în lumea naturală, este incompatibilă cu libertatea şi cu viaţa morală. Dar i s-ar putea obiecta că propria-i doctrină a valorilor ideale pe care omul trebuie să le realizeze în mod liber, este tot atît de incompatibilă cu ele,

...ce, chiar dacă de un tip dife-rit, ea corespunde încă unei ...logii. Scopul este presupus în actul liber şi creator: valoarea ...ă

...tica ne determină să concepem două perspective ale vieţii: ... o parte a duratei în timp, adică a infinitului rău, a poftei şi ...lumului fără sfîrşit; pe de altă parte a veşniciei, a infini... divin, a victoriei asupra timpului. Este o eroare să se creadă ...inamica creatoare conduce la infinitul rău. Actul creator îl ... introduce pe cel ce-l realizează în veşnicie şi veşnicia ... il o dinamică creatoare.

Capitolul III

OMUL

1.Problemele antropologiei filosofice. Diverse tipuri de doctrine antropologice

Max Scheler, ce se va interesa mai mult decît alţi filosofi de problema antropologică, spune: "(...) în nici o altă epocă a istoriei, omul nu a devenit atît de *problematic* pentru el însuşi ca în prezent"[1]. În alţi termeni, a sosit momentul unei antropologii filosofice neglijate pînă în momentul de faţă. Omul a început să se ia în considerare ca problemă de cunoaştere. Cercetările psihologice, biologice, sociologice nu au elaborat nici o antropologie filosofică. Ele au privit omul sub diverse unghiuri şi nu l-au studiat decît în mod parţial fără să reuşească vreodată să îi descifreze misterul. În timp ce antropologia filosofică ar trebui să fie fundamentul eticii (mai mult, problema omului ar trebui să fie problema fundamentală a filosofiei), chiar termenul de antropologie e aplicat unei ştiinţe care este cel mai puţin capa-

---

1 Cf. *Poziţia omului în cosmos* [trad. de Vasile Muscă, Editura Paralela 45, Piteşti, 2001 – n.t.]

să rezolve problema integrală a ființei umane. Încă grecii
...seră că omul nu poate începe să filosofeze decît pornind
cunoașterea de sine. În cunoașterea ființei, omul reprezin-
...alitate cu totul particulară ce nu stă pe același plan cu cele-
...alități. El nu este o parte fracționată a lumii, ci deține
...rivă misterul integral și soluția acestuia. Faptul că, fiind
...ect de cunoaștere este în același timp un subiect cunoscă-
... o semnificație nu numai gnoseologică, ci și antropolo-
...

...m demonstrat deja, în cursul primului capitol, că nici
...ma subiectului, a conștiinței psihologice, nici cea a spiri-
...nici cea a valorilor ideale (ale binelui, adevărului etc.) nu
... să se substituie problemei omului. Într-adevăr, omul nu
...subiectul" gnoseologiei, cum nu este nici "sufletul" psi-
...iei, "spiritul" pneumatologiei sau "valoarea ideală" a
... logicii sau esteticii. În el se întretaie toate cercurile ființei.
... urmare, dacă psihologismul trebuie depășit în filosofie, nu
... stau lucrurile cu antropologismul. În plus, filosofia trebuie
... antropologică într-un mod conștient și nu într-unul naiv.
...devăr, omul reprezintă pentru el însuși un mister profund,
...ce atestă existența unei lumi supreme. Nemulțumit de
... însuși, el este susceptibil de a se depăși. Principiul supra-
... este indiciul constitutiv al ființei umane. Însuși faptul
...nței omului marchează o ruptură în lume, dovedind că
... nu poate să-și fie sieși suficientă și că își află temeiul în-
... Ființă supranaturală. Ca făptură ce ține de două lumi și
...bilă să se depășească pe sine, omul este o ființă contradic-
...ie și paradoxală, care conciliază în ea opozițiile cele mai
...treme. Se poate susține cu egală îndreptățire că el este o ființă
...perioară, puternică și liberă, ori o ființă inferioară, nevolnică
și servilă. Într-adevăr, cu toate că omul nu este produsul lumii
...turale, el trăiește totuși în această lume și participă la proce-
...le sale. El depinde de mediul natural, pe care îl umanizează în
întregime, introducînd în acesta un principiu fundamental nou[3].
Actul creator al omului are în natură o semnificație cos-

[3] Cf. Edouard Le Roy, *Les origines humaines et l'évolution de l'intelligence*.

mogonică și marchează o nouă fază în viața cosmică. Omul este, în principiu, o noutate în natură. Iar problema sa rămîne categoric insolubilă, pentru oricine o ia în considerare din punctul de vedere al naturii și exclusiv în corelație cu ea. Omul nu poate fi înțeles decît în raporturile sale cu Dumnezeu, decît pornind de la ceea ce îi este superior. De aceea problema sa nu se pune în toată profunzimea decît pentru conștiința religioasă. Și din acest motiv toate teologiile comportă o parte antropologică. Dacă antropologia filosofică, în sensul real al termenului, nu a fost încă elaborată, antropologia religioasă, dimpotrivă, a existat întotdeauna.

Antropologia creștină ne învață că omul este o ființă creată de Dumnezeu ce poartă în sine imaginea Lui, că el este o ființă liberă care, în libertatea sa, s-a desprins de Dumnezeu și, ca ființă decăzută și păcătoasă, a primit harul ce o regenerează și îl mîntuie. Totuși, unele nuanțe diferențiază între ele antropologiile catolică, protestantă și ortodoxă.

După antropologia catolică, omul a fost creat ca ființă naturală, iar darurile contemplării lui Dumnezeu și comuniunii cu El îi sînt transmise printr-un act independent de har[3]. Prin căderea, omul pierde aceste daruri, dar ca ființă naturală este relativ puțin afectat de acest fapt. O asemenea antropologie, bazată pe distincția hotărîtoare dintre natură și har, lasă în umbră doctrina chipului divin și poate fi sursa unei concepții naturaliste despre om, concepție pe care o găsim de altfel la Sf. Toma D'Aquino.

După antropologia protestantă clasică, natura omului a fost iremediabil pervertită prin cădere, care i-a întunecat rațiunea, l-a privat de libertate și i-a așezat întreaga sa viață sub dependența harului. Un asemenea punct de vedere, așadar, nu poate admite ca naturalul să fie sfințit, iluminat și transfigurat. Și aici, în consecință, naturalismul are cîștig de cauză, deși din extrema opusă. Antropologia școlii lui Karl Barth micșorează omul insistînd înainte de toate pe starea sa păcătoasă, pe caracterul de neputință și neînsemnătate și pe transcendența divinului în

3 Vezi excelentul expozeu de antropologie catolică în lucrarea lui Bainvel, *Nature et surnaturel*.

...nt cu el[4]. Cu toate acestea, meritul acestei antropologii este ... a vedea în om, pe urmele lui Kierkegaard, o ființă paradox... şi tragică.

...Antropologia ortodoxă a fost relativ puţin elaborată, însă ...na chipului divin stă în centru său. După ea, omul a fost ...ca ființă spirituală; viața divină nu este anihilată prin ..., ci doar compromisă, chipul lui Dumnezeu din om ...ndu-şi strălucirea. Acest punct de vedere este deci cel mai ...naturalismului. Antropologia creştină nu se limitează la ...ul Adam, ci învaţă de asemenea despre Noul-Adam, ... Dumnezeul-Om, prin urmare ea este în mod necesar ...ică. Omul este o ființă creată de Dumnezeu ce s-a desprins ..., de asemenea o ființă care a primit harul lui Dumnezeu. ...a este sfera în care evoluează antropologia creştină. Dacă ... omul la calitatea de creatură, şi dacă ideea păcatului ... noţiunea chipului divin, ea pune totuşi problema în toată ...mea sa, sesizează întregul paradox al fiinţei umane, ...e o face infinit superioară antropologiilor filosofice. Omul ...o ființă tragică şi acest fapt îl face inadaptabil lumii în care .... În om are loc un conflict dramatic: el se află în luptă nu ...cu lumea, ci şi cu sine însuşi. Iar această tragedie, cum am ...o deja, nu provine numai din antagonismul binelui şi răului ... şi din acela, mai profund încă, al valorilor egale în bine. ...l este o ființă ce umanizează natura; însă el este de asemenea o ființă ce umanizează ideea de Dumnezeu şi, prin acest ...se umanizează pe sine.

Max Scheler a stabilit patru tipuri de doctrine antropologice: 1. doctrina iudeo-creştină, a creației omului de către Dumnezeu şi a căderii; 2. doctrina greco-antică, a omului ca purtător de rațiune; 3. doctrina relevată de ştiinţele naturale, a omului ca produs al evoluției lumii animale; 4. teoria decadenţei, a ...iției conştiinţei, raţiunii şi spiritului ca regresie biologică, ca ...ăbire a vieții. Acest din urmă punct de vedere a fost exprimat ... Klages în maniera cea mai precisă prin următoarele cuvinte:

---

4 Clădirea lui E. Brunner se remarcă printr-o acuitate deosebită. Vezi lucrările sale *Der Mittler* şi *Gott und Mensch*.

"Was sich in der Extase befreie? Wir antworten: die Seele. Die Zweite, wofon es sich befreie? Vom Geiste"[5]. Deşi Klages suferă indiscutabil influenţa lui Bahoffen, Max Scheler a greşit aşezîndu-l pe acesta din urmă printre creatorii teoriei decadenţei. Într-un anumit sens, antropologia lui Nietzsche ar putea fi asimilată mai degrabă acestei teorii. Klages este nevoit să considere drept decadenţă chiar apariţia omului. Nietzsche vroia să depăşească omul, să revină la anticul semizeu, la eroul-supraom. Max Scheler ne-a arătat într-un mod remarcabil că este imposibil să se justifice din perspectivă biologică prerogativele şi exaltarea omului; într-adevăr, sub acest raport, omul nu se deosebeşte de animal decît printr-un principiu superior vieţii, prin spirit[6]. Omul nu este om decît în calitate de purtător de spirit, spiritul nemanifestîndu-se decît în persoană. Omul este o fiinţă care se depăşeşte pe sine şi care depăşeşte lumea. El adoptă faţă de realitate atitudinea unui veşnic protestatar. Max Scheler face o distincţie radicală între viaţă şi spirit. El considera că orientarea spiritului întrerupe curentul vremelnic al vieţii, că spiritul "idealizează" viaţa. Însă, după el, spiritul nu este activ, ci în întregime pasiv. El nu se bucură de libertate. Viaţa este activă; spiritul evocă doar valorile ideale a căror realizare cade în sarcina vieţii. Prezenţa spiritului în om face foarte complexă problema dezvoltării sale din punct de vedere antropologic. Considerat din perspectiva biologiei, omul este mai degrabă în regresie, el fiind dedublat şi istovit. Această constatare este inatacabilă. Conştiinţa a diminuat în om forţa instinctului, l-a făcut neputincios, lăsîndu-l fără apărare din punct de vedere biologic. Rolul organelor sale, departe de a se intensifica datorită progresului civilizaţiei, pare dimpotrivă să se fi estompat. De aceea omul nu poate decît să evoce cu tristeţe forţa sa originară. Organele sale de luptă şi de apărare, din biologice cum erau, devin sociale; omul se sprijină de acum înainte pe mediul social şi pe instrumentele de care dispune acesta. Dar cînd forţa sa a recurs la aceste instrumente, ea a încetat să fie transmisă pe cale

5 Cf. *Vom Kosmogonischen Eros*.
6 Cf. *Poziţia omului în cosmos*.

ologică. Din punct de vedere biologic şi antropologic, aşadar, ul nu se perfecţionează, ci doar din punctul de vedere al rii forţelor conştiinţei şi spiritului, pe de o parte, şi al nţiei instrumentelor sociale şi tehnice, pe de altă parte. Însă ta echivalează cu a recunoaşte că integralitatea sa este n de compromisă şi că el devine din ce în ce mai dedublat. vedea ce proporţie ia această dedublare în antagonismul conştient şi inconştient, în ciocnirea civilizaţiei şi instinc-. Acest fapt devine tot mai evident pentru ştiinţa şi filosofia mporane şi respinge în mod hotărît vechile teorii ale luţiei şi progresului ce predominau în secolul al XIX-lea.

S-ar putea susţine că omul este o fiinţă iraţională, parado-, tragică în principiu, în care se înfruntă două lumi, două ipii extreme. Această idee a fost de altfel dezvoltată într-un genial de Dostoievski, care era un antropolog remarcabil. tribuţia filosofilor şi savanţilor în domeniul doctrinei omu- a fost foarte restrînsă. Pentru a cunoaşte antropologia, trebuie o examinăm la unii dintre marii artişti, la mistici şi la cîţiva ditori, care au fost de altfel puţin apreciaţi. Shakespeare, toievski, Tolstoi, Stendhal, Proust au contribuit infinit mai lt la înţelegerea naturii umane decît filosofii academici şi nţii psihologi şi sociologi. Îi putem cita de asemenea pe: . Augustin, Jakob Böhme şi Pascal în trecut, Bahoffen, erbach, Kierkegaard în secolul al XIX-lea şi, în vremea stră, Max Scheler. În ştiinţă, primul loc le revine lui Freud, ler şi Jung. Clasificarea tipurilor doctrinelor antropologice incompletă la Scheler, deoarece există încă una, cea mai spîndită în Europa, care concepe omul ca fiinţă socială, ca pro- al societăţii, ca *homo faber.* O întâlnim la Marx şi la Durkheim, fiind actualmente mai avantajată decît doctrina natu-ralistă şi biologică. Socialul a convertit animalul în om. În conştiinţa europeană contemporană, doctrina sociologică despre om face concurenţă doctrinei raţionaliste a luminilor. Antropologia plasează inevitabil omul între Dumnezeu şi natură sau între cultură şi natură, iar diversele sale tipuri diferă prin maniera în care ea determină aceste corelaţii. Antropologia tre-

buie să elibereze omul, calitativ vorbind, de restul naturii şi să ajungă fie să-l recunoască ca pe o fiinţă în care se trezeşte raţiunea, fie ca pe o fiinţă socială şi civilizată, în care natura spontană este restabilită prin cultură. Oricum, omul este considerat o fiinţă ce depăşeşte natura şi se înalţă deasupra ei. Doar antropologia decadenţei tînjeşte după pierderea forţei originare şi cheamă omul să se întoarcă la natura primitivă. Unica doctrină veşnică şi care nu poate fi depăşită este doctrina iudeo-creştină despre om, ca fiinţă creată de Dumnezeu şi ca purtător al chipului Creatorului. Totuşi, această doctrină nu a dus suficient de departe revelaţiile sale şi nu a tras din doctrina hristologică toate concluziile, ea purtînd mai mult amprenta Vechiului Testament decît a celui Nou. Or, antropologia creştină trebuie să se afirme ca doctrina omului creator care are chipul Creatorului sau, în alţi termeni, ca doctrina fiinţei spirituale şi libere, capabilă să se ridice deasupra naturii şi să o domine. Cu toate acestea, această antropologie se complică foarte mult datorită dedublării omului, a căderii şi degradării sale. Omul este decăzut şi păcătos, însetat de vindecare şi mîntuire, fiind oricum un creator, chemat să desăvîrşească creaţia lumii şi primind în acest scop darurile Cerului. Înainte de a trece la însăşi esenţa eticii, vom examina anumite doctrine antropologice contemporane care îi servesc drept fundament.

Etica idealistă neokantiană a lui Herman Cohen îşi are antropologia sa. Cohen vede în om o idee etică, distingînd psihologia antropologică, întemeiată pe această idee, de psihologia naturalistă zoologică pentru care omul nu există[7]. El se ridică decisiv împotriva panteismului care identifică omul cu natura. Pentru etica idealistă, destinul individului lipseşte: el este readus integral la mitologie, ca de altfel multe alte lucruri. Conceptul de suflet îmbracă pentru Cohen un caracter mitologic, ca şi credinţa în forţa răului, credinţă care devine cu uşurinţă sursa acestui concept. Aici se accentuează profunda opoziţie ce există între etica idealistă şi etica creştină. În definitiv, omul coincide pentru Cohen cu partea morală. "Eul" presupune un celălalt, un

7 Cf. *Ethik des reinen Willens*.

individ asemănător. Întreaga etică a lui Cohen este orientată spre viitor şi acţiune. Orice voinţă este o voinţă a ceea ce va veni; în ce priveşte etica, ea este cea a voinţei pure. Etica lui Cohen, remarcabilă în felul său, îl pun în acord pe Kant cu iudaismul, confirmînd caracterul formalist, juridic, abstract-moralist al acestei orientări. Ea nu oferă nici o doctrină pozitivă despre om şi nu este interesantă decît prin opoziţia riguroasă pe care o stabileşte între elementul natural şi elementul etic. Omul nu este creat decît printr-un principiu ideal, etic; el este devenire şi nu fiinţă.

Un alt sistem etic, mai interesant şi mai apropiat cronologic de noi, este cel al lui Nicolai Hartmann, conform căruia omul are misiunea să realizeze, prin libera sa activitate, valori care fără el ar rămîne ireale[1]. El situează lumea ideală a valorilor dincolo de realitate şi de conştiinţă. Voinţa umană nu este nici ontologică nici cosmologică, ci axiologică, ea apare ca purtătoare de valori. Aici se accentuează asemănarea lui Nicolai Hartmann cu Herman Cohen, deşi la el – şi regăsim aici influenţa lui Scheler – problema s-a pus într-o manieră nouă. Persoana este subiectul binelui şi răului, punctul în care converg ontologia şi axiologia. De altfel, influenţa pe care a exercitat-o Feurbach asupra lui este de asemenea indiscutabilă. Nicolai Hartmann susţine că etica opune omului atributele divine şi natura metafizică, şi că umanizînd universul ea umileşte omul, deposedîndu-l de ceea ce îi aparţine. Acesta este laitmotivul lui Feurbach. Fiinţa personală are la Hartmann un caracter etic. Doar omul se manifestă ca o persoană, Dumnezeu nu este decît o persoană minimalizată. Etica lui Hartmann este eminamente personalistă, deşi pentru ea persoana ar fi suspendată în vid, neavînd nici o rădăcină pe tărîm ontologic. Fiinţa morală nu este nici Statul, nici lumea, nici Dumnezeu, ci exclusiv omul, care este o fiinţă axiologică şi nu o parte subordonată acestora. A admite o finalitate în lume, în natură înseamnă a distruge libertatea şi viaţa morală a omului, finalitatea neexistînd decît în el. Omul este un mediator liber între lumea valorilor şi cea a realităţii: el este cel care introduce

1 Cf. *Ethik*.

un scop. El nu ar fi putut exista ca ființă morală într-o lume teleologic determinată. Libertatea morală este cea a persoanei şi nu cea a valorii; iar aceasta, prin faptul că nu prestabileşte şi nu determină nimic, poate fi în legătură cu omul. Dacă, pentru religie, Dumnezeu este termenul suprem, pentru etică, dimpotrivă, omul are întîietate. Libertatea umană este opusă libertăţii divine. Şi Nicolai Hartmann postulează ateismul în numele demnităţii omului, în numele libertăţii şi creaţiei sale. Un asemenea postulat moral se opune în mod riguros celui al lui Kant. Etica şi antropologia lui Nicolai Hartmann sînt, metafizic vorbind, inconsecvente. Însă este imposibil de negat importanţa problematicii sale, căci ea pune cu gravitate problema libertăţii omului şi a creaţiei de valori. Pe bună dreptate se ridică el împotriva eticii fondate pe concepţia teleologică a lumii şi ia apărarea libertăţii şi a vocaţiei creatoare a omului. Totuşi, cum am semnalat-o deja, o întrebare rămîne fără răspuns: de unde îşi ia omul libertatea sa? De unde îi vine forţa de a crea valori? În problema raporturilor ce există între voinţa lui Dumnezeu şi libertatea omului, Hartmann nu ţine seama suficient de întreaga complexitate a gîndirii religioase şi teologice[9].

Doi gînditori geniali, puţin cunoscuţi în epoca lor, au avut o importanţă mult mai hotărîtoare în domeniului antropologiei: Kierkegaard şi Bahoffen. Kierkegaard, care a fost un psiholog remarcabil, explică omul pornind de la angoasă şi spaimă[10]. Teama sau angoasa (*Angst*) exprimă întreaga semnificaţie a omului, incapacitatea lui de a-şi fi sieşi suficient, atitudinea sa faţă de Dumnezeul transcendent, starea de păcat şi, în consecinţă, căderea sa. Teama atestă că omul trebuie înţeles în raport cu ceea ce îi este superior. Kierkegaard vede indiciul valorii sale tocmai în spaima iraţională înaintea misterului transcendent al fiinţei, înaintea a ceea ce Rudolf Otto numea *Mysterium tremendum*[11]. Bahoffen dezvăluie stratul profund şi

9 La drept vorbind, Hartmann reia argumentul lui Luther, însă într-un sens invers.

10 Cf. *Der Begriff der Angst*.

11 Cf. *Sacrul* [trad. de Ioan Ilea, Editura Dacia, Cluj, 1992 – n.t.].

arhaic al naturii umane, legătura originară cu sînul matern, lupta principiului masculin-solar cu principiul feminin-teluric, metafizica sexului în om, polaritatea părîndu-i-se particularitatea esențială a acestuia[12]. Nici una din doctrinele antropologice pe care le cunoaștem nu epuizează subiectul, nici nu ne mulțumește pe deplin. Științific vorbind, definiția omului ca *homo faber* este cea mai consecventă. Unealta, prelungind munca mîinii umane, îl eliberează pe om de natură. Idealismul definește omul drept purtător de rațiune și de valori logice, etice și estetice. Filosofia greacă vroia să descopere în om un principiu rațional, superior și stabil care să se înalțe deasupra nestatorniciei lumii. Această aspirație presupune un adevăr indiscutabil. Dar rămîne obscur aici modul în care se unește omul natural cu rațiunea și cu valorile ideale, cînd acestea sînt principii supraumane. Altfel spus, cum se integrează supra-umanul în om? În această concepție, omul este determinat conform unui principiu non-uman. Și rămîne dificil de definit tocmai ceea ce, în el, este specific uman. Admițînd că omul ar fi un animal rațional, nici rațiunea, nici animalitatea nu sînt totuși trăsăturile sale caracteristice. Problema omului este înlocuită aici cu o altă problemă. Cît privește naturalismul, care vede în om produsul evoluției lumii animale, el este și mai inconsecvent. Căci dacă într-adevăr ar fi așa, omul ca ființă distinctă (neputînd fi dedus din - sau redus la - ceva non-uman) nu ar exista. El nu ar fi decît o manifestare pasageră a naturii, un animal în curs de perfecționare. Doctrina evoluționistă despre om cade în toate contradicțiile, în toate slăbiciunile și în superficialitatea doctrinei evoluționiste în general. Adevărat în ea rămîne dinamismul și instabilitatea naturii umane. Însă acest dinamism nu corespunde evoluției: el este legat de libertate și nu de necesitate. Doctrina sociologică nu este cîtuși de puțin mai satisfăcătoare în ceea ce privește omul, chiar dacă acesta ar fi în mod incontestabil un animal social. Susținînd că omul este un animal pe care îl înalță, disciplinează și modelează societatea, această doctrină îl depo-

12 Cf. *Das Mutterecht*. Vezi de asemenea excelenta prezentare a lui Bahoffen făcută de Gerg Schmidt, *Bahoffens Geschichte philosophie*, 1929.

sedează de ceea ce reprezintă o valoare în el, considerînd că totul i-a fost conferit de această societate, că este obligat din acest motiv s-o venereze ca pe o divinitate[13].

În fine, psihopatologia contemporană prezintă o nouă doctrină antropologică, conform căreia omul este înainte de toate o ființă bolnavă, ale cărui instincte naturale – instinctul sexual și cel de dominație – sînt slăbite, reprimate și excluse de către o civilizație ce a provocat conflictul dureros dintre conștient și inconștient. Antropologia idealismului, cea a evoluționismului naturalist, a sociologismului și a psihopatologiei au sesizat trăsăturile esențiale ale omului: într-adevăr, acesta este în același timp o ființă ce poartă în ea rațiunea și valorile, o ființă ce se dezvoltă, o ființă ce suferă conflictele conștientului cu inconștientul. Însă nici una din aceste formule nu a îmbrățișat în întregime ființa naturii sale. Singură antropologia biblică și creștină corespunde doctrinei integralității omului, a originii și menirii lui, cu toate că este la rîndu-i insuficientă și incompletă, putîndu-se deduce din ea atît glorificarea cît și micșorarea acestuia.

Două idei fundamentale stau la baza antropologiei creștine: cea a omului ca și chip al Dumnezeului Creator, și cea a Dumnezeului întrupat ca om. Din nefericire, nu s-au tras de aici toate consecințele antropologice posibile. Căci dacă omul este o ființă păcătoasă, o ființă rațională, o ființă ce evoluează, o ființă socială sau o ființă ce suferă conflictul dintre conștient și inconștient, EL ESTE ÎNAINTE DE TOATE O FIINȚĂ CREATOARE. Concepția despre om ca *homo faber*, deși într-un mod incomplet și unilateral, avea să înțeleagă această trăsătură esențială. Însă omul nu este o ființă creatoare decît dacă este o ființă liberă, o ființă ce se bucură de libertatea creatoare; el nu este om decît dacă reunește și conciliază în sine două principii într-o perfectă interdependență. Acestea sînt, pe de o parte, principiul libertății originare (înrădăcinată în abisul non-ființei, al meonului și pe care nu a cauzat-o nimeni și nimic) și pe de altă parte, principiul determinat de chipul și de planul lui Dumnezeu,

---

13. Cf. Durkheim, *Formele elementare ale vieții religioase*.

pe care această libertate poate la fel de bine să-l realizeze sau să-l distrugă. Revelaţia divină este comunicată lumii şi acest lucru are loc întotdeauna prin om. Lumea caută cu ardoare să audă în mod direct glasul lui Dumnezeu, dar nu-l poate percepe decît în om. Astfel, Dumnezeu s-a slujit de Moise, de profeţi, de marii înţelepţi, de apostoli, de învăţaţii Bisericii, de sfinţi. Nu există cale spre Dumnezeu decît prin om. În calitate de fiinţă liberă, omul poartă în el Verbul divin, principiu creator-activ şi nu receptiv-pasiv. Dumnezeu se exprimă în lume prin interacţiunea Sa cu omul, prin întîlnirea Sa cu el, prin răspunsul omului la cuvîntul şi chemarea Lui, altfel spus, prin reflectarea principiului divin în libertatea umană. Omul poartă în el ceea ce se numeşte neant creat (care în realitate este increat), adică libertatea; el îşi trage originea în acelaşi timp din Dumnezeu şi din tărînă, din creaţia divină şi din neant, din ideea divină şi din libertate; de unde extraordinara complexitate a vieţii sale religioase şi, deopotrivă, incoerenţa şi polaritatea naturii sale.

Coexistenţa în om a principiilor aflate în opoziţie nu a fost determinată numai de cădere, cum se consideră adeseori, ea decurge din dualitatea ce se găseşte chiar la originea naturii sale. Elementul iraţional din om nu rezultă pur şi simplu din căderea sa, ci, înainte de toate, din libertatea ce precede fiinţa şi creaţia lumii. Şi ce este căderea dacă nu întoarcerea fiinţei la non-fiinţă, o împotrivire liberă faţă de creaţia şi ideea divină privitoare la om? Căderea nu poate fi explicată cu ajutorul categoriilor de Creator şi creatură, ea rămîne total inintelegibilă ca revoltă a creaturii împotriva Creatorului. Într-adevăr, creatura nu se poate desprinde de Autorul său, deoarece ea nu poate găsi forţele necesare pentru a face acest lucru şi nici măcar pentru a-l concepe. Căderea nu este explicabilă decît printr-un al treilea principiu: libertatea increată, non-fiinţa anterioară fiinţei, abisul meonic, care nu este nici Creatorul, nici creatura şi nici o fiinţă coexistentă fiinţei divine. Misterul ultim ascuns dincolo de fiinţă este acela din care decurg consecinţe incalculabile pentru etică şi prin care se explică atît răul cît şi creaţia noului, apariţia a ceea ce nu a existat anterior. Etica actului creator se înalţă spre acest adevăr originar.

2. Personalismul. Persoana şi individul. Persoana şi societatea.

Doctrina despre om este înainte de toate cea a persoanei. Antropologia autentică trebuie să fi personalistă. Şi întrebarea fundamentală este următoarea: cum trebuie înţelese relaţiile dintre persoană şi individ, dintre personalism şi individualism? Individul aparţine unei categorii naturaliste şi biologice, în timp ce persoana aparţine unei categorii religioase şi spirituale. Eu doresc să elaborez o etică personalistă, fără ca ea să fie individualistă. Individul este o parte a speciei, el provine din ea, cu toate că poate să se izoleze de ea, să i se opună şi să angajeze o luptă împotriva ei. El este zămislit printr-un proces biologic şi generic. El se naşte şi moare. Persoana nu se naşte, ci este creată de Dumnezeu; ea este ideea, intenţia lui Dumnezeu din veşnicie; ea reprezintă pentru individul natural o sarcină de realizat; ea este o categorie axiologică, evaluatoare. Noi spunem despre un om că are personalitate, despre un altul că este lipsit de ea, deşi atît unul cît şi celălalt sînt indivizi. Chiar un individ marcant, din punct de vedere naturalist, biologic şi psihologic poate fi lipsit de personalitate. Personalitatea constituie o integralitate şi o unitate, bucurîndu-se de o valoare absolută şi veşnică, pe cînd individul poate ignora această integralitate, unitatea sa putînd fi distrusă şi totul în el să devină muritor. Persoana constituie tocmai chipul lui Dumnezeu în om, acesta

fiind motivul pentru care ea se ridică deasupra vieţii naturale. Ea nu este o porţiune din ceva, cum nu este nici o funcţiune a speciei sau a societăţii, produsul procesului biologic şi al organizării sociale: ea este un tot care poate fi comparat cu totul ce formează lumea. Ea nu poate fi gîndită nici sub unghiul biologiei, nici sub cel al psihologiei sau al sociologiei. Ea este spirituală şi implică existenţa lumii spiritului. Valoarea sa este valoarea ierarhică supremă a lumii, o valoare de ordin spiritual.

Ideea că valoarea personală presupune existenţă valorilor supra-personale este fundamentală. Persoana este purtătoarea şi creatoarea acestor valori, doar acest fapt conferindu-i integralitate, unitate şi semnificaţie veşnică. Totuşi, nu ar trebui să se concluzioneze de aici că persoana prin ea însăşi nu constituie o valoare, că ea ar servi doar ca vehicul pentru valorile ce îi sînt superioare. Persoana reprezintă, dimpotrivă, o valoare absolută şi supremă, însă ea nu există decît dacă există valorile supra-personale. Aceasta este echivalent, aşadar, cu a recunoaşte că existenţa persoanei implică existenţa lui Dumnezeu, valoarea sa – valoarea supremă a lui Dumnezeu. Altfel spus, dacă Dumnezeu nu există ca sursă a valorilor supra-personale, atunci valoarea persoanei dispare şi ea, nemairămînînd decît individul supus vieţii generice şi naturale. Persoana constituie prin excelenţă un principiu moral; atitudinea faţă de toate valorile se determină pornind de la ea. Iată de ce o regăsim la baza eticii. O etică impersonalistă este o *contradictio in abjecto,* pentru că etica este în mare parte o doctrină a persoanei. Centrul vieţii morale se sprijină pe personalitate şi nu pe generalităţi. Persoana este o valoare ce se situează deasupra Statului, naţiunii, genului uman, naturii, ea neputînd fi plasată, într-adevăr, pe acelaşi plan cu acestea. Unitatea şi valoarea sa nu există fără principiul spiritual. Căci spiritul este cel ce o constituie, cel ce operează iluminarea şi transfigurarea individului biologic, el dă persoanei independenţă faţă de ordinea naturală.

Totuşi, persoana nu este sub nici o formă o idee şi o normă abstracte care ar strivi şi aservi fiinţa vie, individuală şi concretă. În ea, ideea sau valoarea ideală corespunde plenitudinii

concrete a vieţii. Principiul spiritual ce o constituie nu are nimic de-a face cu spiritualismul abstract şi lipsit de viaţă. Antagonismul dintre bine şi rău, ca şi acela dintre valori, nu există decît pentru ea. Tragedia este întotdeauna legată de ea, de trezirea sa, de luptele sale. Persoana este creată de ideea lui Dumnezeu şi de libertatea omului. Iar viaţa sa nu poate fi o autoconservare, ci o sporire şi un sacrificiu. Însăşi existenţa sa implică un sacrificiu şi, în mod reciproc, nu există sacrificiu fără ea. Individualismul psihologic, atît de caracteristic secolelor XIX şi XX, este cel căruia personalismul îi lipseşte cel mai mult. Această disociere a persoanei o întîlnim la Proust. Dacă dispersăm "eul" în elemente, în senzaţii şi idei, el îşi pierde unitatea şi integralitatea, chipul lui Dumnezeu slăbeşte, întregul se deteriorează în multiplele ochiuri ale unei reţele însufleţite. Dacă sufletul se rafinează în schimbul pierderii valorilor suprapersonale, a principiului divin, el ajunge la o dezintegrare. La drept vorbind, cînd a atins o extremă subtilitate, el necesită un spirit auster, care să îl reţină în unitatea, integralitatea şi valoarea veşniciei.

Max Scheler a vrut să elaboreze o etică pur personalistă şi îi datorăm o doctrină interesantă. Antropologia filosofică (ce trebuie să justifice etica) este foarte săracă, Scheler fiind unul dintre rarii filosofi ce au avut o contribuţie substanţială la îmbogăţirea ei. După el, omul este o fiinţă ce se ridică deasupra lui însuşi şi deasupra întregii vieţi[1]. Am arătat deja că Scheler consideră omul ca fiind indeterminabil din punct de vedere biologic. Opoziţia primordială, pentru el, nu este cea dintre om şi animal, ci dintre persoană şi organism. Acest dualism al spiritului şi vieţii este fundamental la Scheler. El critică într-o manieră foarte subtilă ideea autonomiei la Kant, Fichte şi Hegel, văzînd în ea, în mod judicios, autonomia spiritului impersonal. Filosofia idealistă germană era, într-adevăr, foarte defavorabilă persoanei, a cărei problemă nici măcar nu şi-o punea[2]. Max

1 Doctrina persoanei este dezvoltată în cea mai valoroasă scriere a sa, *Der Formalismus in der Ehtik und die materiele Wertethik*.

2 Georges Gurvitch, în interesanta sa lucrare *Fichtes System in der konkreten Ethik*, se străduie cu argumente, cam arbitrare de altfel, să-l interpreteze pe Fichte în spiritul personalismului.

Scheler încearcă să apere nu doar noţiunea de om, ci şi pe cea de Dumnezeu, în calitate de persoană, distingînd în acest scop persoana de "eu". După el, "eul" implică ceva în afara lui, "non-eul". Persoana, dimpotrivă, este absolută, ea nu implică nimic în afară de ea însăşi. Ea nu este o parte a lumii, ci corelativul ei. Incontestabil, persoana este un tot şi nu o parte; ea este un microcosmos. Iar Scheler vrea să fondeze etica pe valorile sale, ca valori ierarhice supreme. Nu este vorba aici de valoarea persoanei în general, ci de valoarea persoanei concrete nesubstituibile. Fără îndoială, el a repurtat prin aceasta o victorie asupra eticii normative juridice, în special asupra celei a lui Kant, totuşi a greşit cînd a susţinut că persoana nu presupune nimic în afara ei. El încearcă să apere credinţa în Dumnezeu, în calitatea Lui de persoană, însă comite o eroare. Căci persoana, prin esenţa sa, implică un altul, acesta nefiind "non-eul", ce nu oferă decît o limită negativă, ci o altă persoană. Persoana nu ar putea exista fără iubire şi sacrificiu, fără evadarea spre un altul, spre prieten, spre cel iubit. Lăsată în propria-i grijă, ea se autodistruge.

Persoana nu este absolutul şi Dumnezeu ca Absolut nu este o persoană; dimpotrivă, în calitate de persoană, El cere un Alt-El-Însuşi; El devine iubire şi sacrificiu. Persoana Tatălui presupune Persoana Fiului şi pe cea a Duhului Sfînt. Ipostasurile Trinităţii sînt Persoane, pentru că Ele se implică una pe cealaltă şi pretind o reciprocitate a iubirii. Sub un aspect diferit, persoana lui Dumnezeu şi cea a omului se presupun reciproc. Este imposibil de conceput un Dumnezeu personal într-o manieră monoteist abstractă. Persoana, ca Absolut închis în sine şi sieşi suficient, nu ar putea exista. Metafizica şi etica personalistă este justificată prin doctrina creştină despre Trinitate. Viaţa morală a persoanei trebuie concepută ca imagine a Trinităţii divine, inversată şi reflectată în lume. Persoana presupune existenţa altor persoane şi comuniunea sa cu ele. Ea este valoarea ierarhică supremă, nefiind niciodată un mijloc sau un instrument. Însă ea nu există ca persoană dacă nu are nici un raport cu celelalte persoane, cu persoana lui Dumnezeu. Persoana trebuie să iasă din ea însăşi, să se depăşească pe sine. Acesta este modul în care a

conceput-o Dumnezeu. Izolarea sa este întotdeauna indiciul sfîrşitului său apropiat.

Individul este corelativ speciei, în timp ce persoana este corelativă societăţii. Individul se hrăneşte din specie şi este cu totul muritor aşa cum este aceasta. Dimpotrivă, persoana nu împărtăşeşte acest destin, ea bucurîndu-se de nemurire. Toată complexitatea omului rezultă din faptul că el este în acelaşi timp un individ, adică o parte a speciei, şi o persoană, adică o fiinţă spirituală. Individul, în afirmarea sa de sine şi în egocentrismul său biologic, poate să se detaşeze de viaţa speciei, dar acest fapt nu duce niciodată prin el însuşi la afirmarea, manifestarea şi înflorirea persoanei. De aceea etica creştină este personalistă, fără să fie totuşi individualistă. Izolarea persoanei în individualismul contemporan antrenează degradarea şi depersonalizerea sa progresivă. Egoul învîrtoşat – acest produs al păcatului originar – nu este persoana, căci aceasta nu se manifestă decît tocmai atunci cînd egoul este reîntemeiat şi stăpînit. În specia naturalistă, individul duce o luptă înverşunată pentru afirmarea, existenţa şi predominarea sa; însă ea nu este legată sub nici o formă de valorile persoanei. Pentru că lupta ce se consacră pentru înălţarea şi valorizarea acesteia este o luptă spirituală şi nu una biologică. Omul fiind o fiinţă esenţialmente socială, se loveşte inevitabil în acest conflict de societate. Însă persoana nu aparţine colectivului social decît printr-o parte a fiinţei sale; prin toate celelalte elemente constitutive, ea relevă lumea spirituală. Dacă îi este imposibil să nu îşi hotărască atitudinea faţă de societate, ea nu poate fi totuşi determinată moralmente de aceasta. De aceea problema etică a corelaţiilor dintre ele este foarte complexă. Individualismul singularist este, în acest sens, o soluţie tot atît de greşită ca şi universalismul social[3].

În lume se derulează simultan două procese: cel al socializării şi cel al individualizării omului. Asistăm în orice moment la antagonismul ce pune faţă în faţă conştiinţa morală a societăţii şi cea a persoanei; de aici dinstincţia între drept şi moralitate.

---

3 Vezi cartea lui Franck, *Les fondements spirituels de la société*.

Ceea ce ne surprinde este faptul că, în secolele XIX şi XX, omul s-a lăsat convins că ar fi primit în întregime de la societate viaţa sa morală, distincţia între bine şi rău, valoarea sa. El a consimţit, se pare, să renunţe la dreptul de întîi născut şi la independenţa conştiinţei şi a spiritului său. August Comte, Karl Marx, Durkheim au luat conştiinţa morală a clanului primitiv drept punctul cel mai înalt al conştiinţei umanităţii; de asemenea, ei au învins persoana, nepăstrînd decît individul corelativ colectivului social. Etica trebuie să declare un război spiritual înainte de toate acestei socializări definitive a omului ce sufocă libertatea spiritului său. Dacă se lasă socializată, ea arată că societatea şi opinia publică exercită o opresiune asupra vieţii spirituale a persoanei şi asupra libertăţii sale de evaluare morală. Inamicul persoanei este societatea şi nu comunitatea sau universalismul; doar pseudo-universalismul (al cărui exemplu ni-l furnizează Hegel şi pe care îl regăsim în egală măsură în "Etica" lui Wundt şi în filosofia socială a lui Spann) se poate dovedi ca fiind primejdios pentru ea.

Viaţa morală şi cea socială se întrepătrund într-un asemenea grad, încît experienţa morală a omului dobîndeşte o importanţă socială. Totuşi, fenomenul moral nu are o origine socială: el este înainte de orice un fenomen primordial de origine spirituală. Conştiinţa nu este pusă de societate în persoana umană, deşi această societate acţionează asupra ei. Societatea este supusă unei evaluări morale, dar ea nu ar putea fi sursa acestei judecăţi de valoare. De ea ţin obiceiurile ce au o origine şi o funcţiune sociale, însă ele nu reprezintă un fenomen moral. Or, etica filosofică, spre deosebire de sociologie, studiază nu obiceiurile, opiniile şi tradiţiile morale, ci binele şi răul, evaluările şi valorile originare. Nu sentimentele umane ce se raportează la bine constituie obiectul său, ci binele însuşi.

Westermarck[4], Durkheim, Lévy-Bruhl întreprind cerce-tări importante şi interesante, dar ele nu au legătură directă cu etica, trecînd indiferente pe lîngă problema sa fundamentală. Cînd Westermarck susţine că afectele morale dau naştere *resentimen-*

4 Cf. *The Origin and Development of moral Ideas*, 2 vol.

tului, el emite o idee ingenioasă din punct de vedere social şi psihologic, idee confirmată de psihopatologia contemporană; însă ea nu are nimic de-a face cu problema binelui şi răului, cu apariţia distincţiei şi a evaluărilor morale. Conştiinţa este orientată aici spre un fenomen de ordin secundar. Într-adevăr, tot ceea ce ne învaţă sociologia şi psihologia socială se raportează la o lume posterioară căderii şi apariţiei binelui şi răului. Ele gravitează în jurul opiniilor şi evaluărilor umane, ignorînd cu totul realitatea originară ce le determină; persoana în profunzimea sa le scapă, ele neavînd legătură decît cu colectivul. Marx spunea, de exemplu, că antagonismul dintre clase anticipează lupta omului împotriva naturii, altfel spus creşterea puterii umane. Acest antagonism, după el, se oglindeşte în sfera fictivă a religiei, filosofiei, moralei, artei şi ideologiei; ceea ce, totuşi, nu-l împiedică să emită evaluări şi judecăţi morale. Pentru el, puterea socială a omului şi puterea sa asupra naturii constituie o valoare supremă. Însă de unde derivă înalta lor estimare? Care este cauza ei, din moment ce, după propria-i teorie, această evaluare îi este dictată de societate, la un anumit grad al dezvoltării sale, atunci cînd a dobîndit o anumită structură? Marx foloseşte în mod naiv categoriile binelui şi răului, dar problema acestora, cea a genezei lor, nu a tulburat cîtuşi de puţin conştiinţa sa.

Etica sociologică poate fi foarte utilă în studiul unui stadiu oarecare din procesul moral al umanităţii. Cînd sociologii descoperă, de pildă, că unitatea socială este determinată de unitatea totemică a clanului şi nu de înrudirea de sînge, ei leagă această unitate socială, nu fără îndreptăţire, de credinţele religioase primitive. Însăşi concepţia despre specie devine mai complexă în acest caz, deoarece se introduce în ea nu numai componenta sîngelui, ci şi cea a cre-dinţei. Înrudirea totemică este recunoscută ca fiind mai importantă decît cea a consangvinităţii[5]. Însă sociologia comite eroarea de a subordona speciei, în mod integral, conştiinţa morală, deşi concepe specia într-o manieră mai complexă.

5 Vezi Durkheim, *Formele elementare ale vieţii religioase*.

Întreaga conştiinţă morală primitivă a umanităţii se găsea sub autoritatea mistică a speciei. Iar omul era obligat să susţină o luptă eroică pentru a se elibera de sub jugul său, din puterea binecuvîntării şi blestemului ei. Trezirea responsabilităţii morale şi personale corespunde unui proces fundamental al umanităţii, ce eliberează tocmai fenomenul moral din puterea societăţii şi a competenţei sociologiei. Şi cu mare greutate diferenţiază omul responsabilitatea personală de cea generică. Blestemul speciei lărţuia omul antic şi resimţim în el, în elementul natural şi păgîn, blestemul păcatului originar. Noţiunea de păcat personal nu se trezise încă, mai exact era confundată cu păcatul generic. De altfel, întreaga morală arhaică este o morală social generică, ale cărei urme le regăsim pînă în umanitatea noastră contemporană. Distincţia între individ şi specie, între persoană şi colectivul social cere omului un efort suprem. Şi o vedem dispărînd din nou în comunismul actual. Omul contemporan face responsabile moralmente familiile, clasele, naţiunile, profesiile, partidele, credinţele şi pune în evidenţă cu dificultate responsabilitatea pur personală. Trebuie să se recunoască, totuşi, că ideea responsabilităţii generice comportă o parte de adevăr, prin faptul că fiecare este responsabil pentru toţi, oamenii fiind legaţi între ei, persoana nefiind o fiinţă izolată. Tragedia antică era indisolubil legată de delictul şi de răzbunarea în grup, de ispăşirea unei crime ignorate. Omul era cufundat în marele vîrtej al naturii, a cărei putere se afirma înainte de toate ca putere a speciei. Din această cauză, purtătorul legii şi al evaluării morale era neamul şi nu individul.

Doar creştinismul a reuşit să elibereze definitiv persoana de sub jugul forţelor cosmice şi gregare. Însă, prin chiar acest fapt, el face ca viaţa ei morală să fie independentă de colectiv. Dacă se vrea ca persoana umană să devină independentă din punct de vedere metafizic, ontologic (nu doar faţă de specie, ci chiar faţă de societate), trebuie să se recunoască preexistenţa sufletului, de asemenea că ea nu este produsul procesului generic, nefiind creată în momentul concepţiei, ci de către Dumnezeu în veşnicie, în lumea spirituală.

3. Sexul.
Principiul masculin şi principiul feminin

Una dintre problemele fundamentale pentru antropologie este cea a sexului. Polaritatea sexuală caracterizează natura omului. Sexul nu este nicidecum o funcţie a organismului său, ci o proprietate a întregului organism sau mai precis a fiecăreia dintre celulele sale. Este ceea ce a descoperit Freud şi, de asemenea, ceea ce a susţinut Rozanov[1]. Însă fiinţa umană nu este doar o fiinţă sexuală, ci şi o fiinţă bisexuală care conciliază în sine, în diferite proporţii şi adesea într-o luptă înverşunată, principiul masculin şi principiul feminin. Bărbatul căruia i-ar lipsi complet principiul feminin, ar fi o fiinţă abstractă, complet detaşată de elementul cosmic. Femeia căreia i-ar lipsi în totalitate principiul masculin, nu ar mai putea fi o persoană. Asta deoarece principiul masculin este prin excelenţă antropologic şi personal, pe cînd principiul feminin este prin excelenţă cosmic şi colectiv. În consecinţă, numai unirea lor poate crea plenitudinea fiinţei umane. Această sinteză se realizează în două moduri: pe de o parte, în fiecare bărbat şi femeie, în sînul naturii lor bisexuale, androgine, iar pe de altă parte, prin incorporarea unei naturi masculine într-o natură feminină şi reciproc. În lumea căzută, apare un antagonism cosmic între aceste două principii, care, cînd caută să se confunde, cînd se ridică unul împotriva celuilalt ca inamici implacabili.

---

1 Vezi remarcabila sa lucrare, *Dans le monde de l'imprécis et du non-résolu*.

Bahoffen va dezvălui într-o manieră genială această luptă neîntreruptă şi patetică[2]. Soarele apare la el ca un principiu masculin. Or, principiu masculin este şi spiritul. "Solarismus" se identifică aşadar cu "Paternität". Luna este un principiu intermediar, jumătate-masculin, jumătate-feminin. "Lunarische Tellurismus" este identic cu "ehelische Gynockokratie". Pămîntul este un principiu feminin. El este materia, carnea în sensul mistic al cuvîntului. Între maternitate şi materie există cel mai strîns raport. "Chtonische Tellurismus" este identic cu "hetärische Gynockokratie". Bahoffen desfăşoară o întreagă simbolică grandioasă şi cosmică a sexului. După el, se produce în lume o întîlnire, o acţiune reciprocă şi o luptă între principiul solar masculin, principiul lunar bisexual şi principiul feminin al pămîntului. Iar epocile universale alternează conform predominanţei unuia sau altuia dintre aceste principii. Epoca arhaică, originară a umanităţii este, după Bahoffen, cea a dominaţiei principiului feminin, a mamei-pămînt. Altfel spus, Bahoffen descoperă străvechiul matriarhat. Principalul obiect al cercetărilor sale este religia arhaică a umanităţii, dovedind o intuiţie cu adevărat genială[3]. Comunismul corespunde matriarhatului. Bahoffen, născut el însuşi de epoca romantică, este unul dintre primii ce au descifrat enigma zeilor htonieni subterani, care corespund, în definitiv, misticii mamei-pămînt. Principiul matern este sursa, obîrşia; principiul masculin este scopul, sfîrşitul. Sentimentul mistic precede sentimentul moral. Iar acest fapt ne confirmă, o dată în plus, că purtătoarea principiului moral este persoana, explicîndu-ne şi motivul pentru care viaţa morală lipsea în comunismul primitiv.

Însă cînd se vorbeşte despre Bahoffen se uită prea adesea că el era creştin. Într-adevăr, pentru el, trezirea spiritului şi a persoanei (adică trezirea principiului solar-masculin, şi victoria repurtată de acesta asupra dominaţiei imemoriale a matriarhatu-

2 Cf. *Das Mutterrecht*. Bahoffen nu are numai o importanţă fundamentală pentru sociologie, ci şi pentru metafizica sexului.
3 Este curios de notat că Bahoffen a fost apreciat pentru prima oară de marxişti, pentru că a susţinut existenţa unui comunism primitiv. Vezi Engels, *Der Usprung der Familie, des Privateigentums und des Staates*.

lui, asupra comunismului primitiv şi cosmic, asupra religiei feminine a pămîntului şi a zeilor subpămînteni) reprezintă un proces cosmic pozitiv. Bahoffen nu considera, după exemplul lui Klages, că ar exista vreo decadenţă în triumful principiului personal şi spiritual. Rolul considerabil pe care îl joacă opera sa pentru antropologie şi etică, provine din faptul că ea descoperă valoarea stratului profund şi arhaic al subconştientului colectiv, importanţa instinctului şi a sîngelui în viaţa morală, în timp ce majoritatea sistemelor etice neglijau, pînă la apariţia ei, aceste probleme. Astfel, prin el, etica se ridică spre principiile cosmice.

Complexul lui Oedip, căruia Freud şi psihanaliştii îi acordă de asemenea o valoare universală, poate fi interpretat într-un sens mistic şi simbolic, altfel spus în lumina antagonismului cosmic al sexelor. Principiul masculin şi principiul feminin, paternitatea şi maternitatea îşi dispută în mod sălbatic hegemonia. Mitul lui Oedip este una din expresiile acestui conflict cosmic. La lumina zilei, în conştient, Oedip este o victimă inocentă, însă în subconştient el este un fiu care s-a ridicat împotriva tatălui său, împotriva principiului masculin victorios, pentru a se uni cu mama sa, cu principiul feminin al pămîntului. Acesta este un mit ce comportă, ca toate miturile, o realitate profundă: cea a luptei străvechi dintre principiul solar masculin şi principiul feminin al pămîntului pentru a obţine predominanţa în om. Oedip acceptă cu greu victoria soarelui asupra pămîntului, a spiritului asupra materiei, a principiului masculin asupra principiului feminin, a persoanei asupra colectivului. El se revoltă împotriva acestei dominaţii pe care o exercită Logosul asupra sînului matern, la care aspiră să se întoarcă şi să se unească. În definitiv, este vorba de un protest împotriva detaşării de pămînt, de sursa originară a vieţii.

Tragedia lui Oedip începe să se deruleze în momentul în care conştiinţa morală masculină a învins şi norma sa predomină în societate. Revolta împotriva tatălui va juca mai apoi un rol considerabil în istorie. Ea va îmbrăca rînd pe rînd forma unei lupte împotriva puterii, împotriva raţiunii, împotriva normei şi legii. Pe de altă parte, nostalgia elementului cosmic originar, sursele

energiei creatoare se vor face simțite totdeauna în om. De aici conflictul între principiul dionisiac și cel apolinic, conflict ce se continuă pînă în zilele noastre. Omul luptă pentru persoană, tot el fiind acela ce se ridică împotriva barierelor pe care aceasta i le impune; el luptă pentru dominația Logosului asupra elementului natural, și se ridică în același timp împotriva puterii sale nelimitate, căutînd să intre în comuniune cu însuși sufletul cosmosului, din care a ieșit. El merge pînă la a se răzvrăti chiar împotriva nașterii, proces ce îl smulge de la sînul matern. De acest sentiment se leagă ceea ce Otto Rank numea "traumatismul nașterii"[4], iar Freud "instinctul morții".

Ființa umană este o sinteză între persoană și cosmos, Logos și pămînt, bărbat și femeie. Atîta timp cît este o ființă sexuală, el nu poate să trăiască în pace și armonie, deoarece antropologia și psihologia bărbatului se deosebesc în mod radical de cele ale femeii. Nimeni nu va contesta că înțelegerea reciprocă nu este atinsă aici decît cu mare osteneală, că ea este împiedicată de un conflict îndîrjit și crud. Și singurul mare mit despre om pe care se poate întemeia metafizica antropologică, este mitul androginului. Îl găsim în *Banchetul* lui Platon, în gnoza genială a lui Böhme unde ocupă un loc central. Conform planului lui Dumnezeu, omul este o ființă integrală, androgină, în același timp solară și telurică, logică și elementară. Și doar ca ființă completă reușește el să fie o ființă pură și înțeleaptă. Ca ființă sexuală, sfîșiată, redusă la o singură jumătate, omul este destinat dizarmoniei, atracției pătimașe și insatisfacției. Păcatul originar este legat înainte de toate de ruptura sexuală, de căderea androginului, de pierderea virginității și de formarea unei masculinități și feminități rele, stare de lucruri ce pune în mișcare consecințe incalculabile pentru viața morală a omului, pentru destinul său și al lumii.

Se acumulează, în lumea copleșită de păcatul originar, o energie sexuală, subterană și inconștientă, pe care omul nu reușește nici să o potolească, nici să o stăpînească. El se străduie de bine de rău să o disimuleze, rușinîndu-se de ea. Reprimată în

---

4 Vezi interesanta sa carte cu același titlu.

interior, ea devine periculoasă, provocînd crime şi demenţe. Dintr-o profunzime ascunsă, ea continuă să dirijeze şi să determine viaţa oamenilor. Este zadarnic, aşadar, să se ceară ignorarea ei. Misiunea noastră primordială constă, dimpotrivă, în a o "sublima", fără să o distrugem. Civilizaţia şi conştientul încearcă să impună un jug polarităţii naturii umane. Dar, refulată în inconştient, energia sexului îşi pregăteşte revanşa şi, printr-o fermentare continuă, declanşează nevrozele. Freud a avut perfectă dreptate în această privinţă, cu toate că el nu a sesizat profunzimea metafizică şi religioasă a problemei. Rozanov are şi el dreptate, dacă nu prin soluţiile sale, cel puţin prin problematica propusă. Asceza creştină a făcut eforturi eroice pentru a învinge înspăimîntătoarea răceală şi blestemul inexorabil al sexului în om. Şi a obţinut, în mod cert, rezultate considerabile. Însă problema nu a fost rezolvată. Sexul este în acelaşi timp sursa vieţii şi sursa morţii. Căci erosul este legat de moarte, cum atît de bine au sesizat-o poeţii şi artiştii cei mai remarcabili, la fel şi Freud, care a interpretat acest fapt în felul său. Sexul are o importanţă universală pentru că explică nu numai viaţa, ci şi moartea. Scindînd imaginea androginului, el l-a aruncat pe om în infinitul rău al viilor şi morţilor. Iubirea erotică poartă totdeauna moartea în ea. Este ceea ce ne-a redat Wagner într-un mod admirabil în *Tristan şi Isolda*. Iar împotriva acestei stări de lucruri, chiar limitarea şi sanctificarea religioasă a erosului sînt neputincioase.

Conştiinţa timpului nostru stă sub semnul descoperirii şi cunoaşterii misterului sexual în om. Nu este întîmplător că în epoca noastră s-au născut un Rozanov sau un Freud. Problema sexului este problema fundamentală a antropologiei filosofice şi ea stă în centrul noii etici. Religia a înţeles întotdeauna mai bine acest adevăr decît filosofia şi stiinţa. Ascetismul este înainte de toate legat de sex. Obsesia determinată de sex este cea care inspiră viaţa şi moartea în lumea noastră păcătoasă, evitarea lui fiind imposibilă. Omul este copleşit în gîndirea şi în sentimentele sale, în creaţia şi în conştiinţa sa morală, nu mai puţin decît în viaţa organismului său, de spaima faţă de sex şi de ener-

gia sexuală a polarităţii. Stăpînit de această energie non-iluminată, el poate cădea foarte jos, dar sublimînd-o, poate atinge culmi nebănuite, căci această energie sexuală, odată concentrată, poate fi sursa unei creaţii nelimitate. Sacrificiul erosului, prin canalizarea lui într-o direcţie opusă celei căreia îi era destinat, intensifică uluitor intensitatea creatoare. Avem în acest sens o dovadă în destinul tragic a lui Kierkegaard, ce va găsi o compensaţie a iubirii în creaţia sa genială, cum s-a întîmplat şi cu Ibsen.

Despre natura actului creator va fi vorba ceva mai încolo, însă este important de stabilit limita creaţiei umane, ce indică divergenţa sa fundamentală faţă de creaţia divină: omul nu poate crea fiinţe vii, persoane. Dacă ar reuşi, aceste fiinţe nu ar mai fi o creaţie a lui Dumnezeu şi nu ar purta în ele chipul Său; altfel spus, ele nu ar fi persoane. Ideea că ele pot fi o creaţie umană este intolerabilă. Fiinţa umană este creată de Dumnezeu din veşnicie, pe cînd în timp ea este zămislită de om. Iar omul zămislit în sînul matern este destinat naşterii şi nu creaţiei. Mama, asemenea pămîntului, nu creează ci zămisleşte. Două adevăruri pot fi susţinute despre persoană: în primul rînd, ea este principiul creaţiei şi nu al naşterii; în al doilea rînd, ea nu este produsul naşterii, al speciei, ci al creaţiei divine. Principiul masculin este, prin excelenţă, un principiu creator; principiul feminin, prin excelenţă, un principiu procreator. Însă, nici în procreaţie nici în creaţie, aceste două principii nu pot fi izolate, ele implicînd o interacţiune în care se completează reciproc. Femeia îl inspiră pe bărbat în creaţie, şi are nevoie la rîndul ei, pentru a zămisli, să fie fecundată de el.

Veşnicul principiu matern nu este doar cel al procreaţiei, ci şi cel al grijii, al solicitudinii, al protecţiei, fără de care lumea ar fi pierit. Acest fenomen şi-a găsit expresia în cultul Maicii Domnului, ca protectoare a genului uman. Principiul feminin şi matern rămîne valabil chiar atunci cînd nu se produce nici o procreaţie. Elementul arhaic al sexului operează în om perturbaţii profunde. Dar energia sa, din procreatoare cum este, poate deveni creatoare, se poate converti într-o forţă spirituală.

Creaţia, cum vom vedea, este profund legată de sex. Asexualitatea îl face pe om infertil, nu doar incapabil de a zămisli, ci şi de a crea. De aceea, misiunea noastră morală nu constă în a suprima şi a distruge energia sexuală, ci în a o sublima într-o energie creatoare de valori. Omul este o fiinţă care zămisleşte şi creează, pentru că este o fiinţă sexuală şi sfîşiată, incompletă şi deficitară. Însă prin creaţie, precum şi prin procreaţie, el aspiră la plenitudine, la totalitate, la chipul androgin, cu toate că nu le atinge niciodată în planul natural.

Cealaltă problemă fundamentală a antropologiei este cea a conştientului şi inconştientului.

4. Conştientul şi inconştientul

Multă vreme psihologia a fost una dintre cele mai respingătoare şi mai infertile ştiinţe. Ea studia elementele psihice abstracte, de preferinţă procesele cognitive, însă omul individual, concret, îi scăpa. Psihologia asociativă engleză nu a contribuit la înţelegerea sufletului uman. Cea a lui Wundt a marcat, în acest domeniu, un anumit progres, dar mijloacele sale erau aride şi nu au dus la nici un rezultat fecund. Cercetările despre viaţa psihică erau într-un punct mort, şi pîrghia prin intermediul căreia să poată fi puse în mişcare nu era încă descoperită.

Cuvîntul aşteptat cu atîta nerăbdare a fost rostit nu de psihologie, ci de psihopatologie prin descoperirea inconştientului sau a subconştientului. Inconştientul a mai fost menţionat, dar era privit cel mult ca bază biologică, fiziologică a vieţii sufletului[1]. Doctrina lui Hartmann cu privire la el corespundea, în fond, unui sistem metafizic. Adevăraţii fondatori ai psihologiei vii şi concrete trebuie consideraţi: P. Janet, Freud, Adler, Jung şi Beaudoin[2]. Lucrările lor, în care s-au străduit să împace metodele ştiinţifice cu investigaţiile misterelor vieţii psihice, au avut o nepreţuită valoare pentru antropologia filosofică. Înaintea lor, descoperirile psihologice sau antropologice erau aproape în

---

1 Vezi în special *La psychologie des sentiments* a lui Ribot. Dwelsheuvers, în lucrarea *L'inconscient*, ne-a dat un expozeu sumar asupra acestei probleme.

2 Pentru psihologia popoarelor şi a culturilor, Keyserling are o valoare deosebită. Vezi *Analiza spectrală a Europei* [trad. de Victor Durnea, Institutul European, Iaşi, 1993 – n.t.].

totalitate datorate unor mari artişti sau gînditori ca: Pascal şi La Rochefoucauld, Kierkegaard şi Nietzsche; dintre filosofi, doar foarte puţini ne-au furnizat indicaţii preţioase în aceste domenii: Maine de Biran, Ravaisson[3], Bergson, W. James şi Max Scheler.

Motivul, pentru care psihopatologia a scos psihologia din impasul în care se găsea şi a putut să o angajeze pe o cale nouă, este foarte uşor de înţeles. Într-adevăr, vechea psihologie pornea de la postulatul că omul este, prin excelenţă, o fiinţă sănătoasă, conştientă şi raţională, studiindu-l ca atare. Or, avem aici o eroare profundă. Căci omul este o fiinţă bolnavă cu o puternică viaţă subconştientă, din acest motiv un cuvînt hotărîtor (deşi nu definitiv) revenindu-i, în ceea ce-l priveşte, psihopatologiei. Această descoperire este de altfel conformă cu doctrina creştină a păcatului originar. Sufletul uman este dedublat, în el apare un antagonism torturant al elementelor opuse. Omul, pe care îl examinează şi studiază astăzi psihologia, nu cuprinde numai conştiinţa şi starea actuală a sufletului său: el ascunde un om arhaic, o fiinţă cu instincte infantile, un neurastenic şi un nebun. Iar această ciocnire a conştiinţei contemporane cu elementele arhaice, infantile şi patologice, creează complexitatea nemaipomenită a sufletului uman. Omul ignoră tot timpul ceea ce are loc în el şi interpretează acest lucru în mod arbitrar, atît pentru el cît şi pentru ceilalţi. Viaţa subconştientului sau a inconştientului scapă cu totul investigaţiilor perimate ale vechii psihologii, care acorda încredere tuturor mărturiilor conştientului. Or, diferenţierea conştientului de inconştient a devenit fundamentală pentru noua psihologie antropologică, boala sufletului uman fiind determinată de conflictul lor. Cu toate că rolul subconştientului a fost pus în lumină într-un mod genial de Dostoievski, care anticipa prin aceasta descoperirile ştiinţifice, şi de Nietzsche, prin eforturile făcute pentru a înţelege genealogia moralei, vechea psihologie s-a dovedit totuşi, în acest domeniu, neputincioasă şi oarbă.

Omul este o fiinţă stăpînită de pasiune, care, fascinată de

---

3 Vezi remarcabila lui carte *L'habitute*. Distincţia sa între efort şi pasiune este foarte interesantă.

profunzime, se prăvăleşte cu uşurinţă în abis. Şi pentru a se proteja de acesta, el a fost nevoit să facă recurs la conştient. Rădăcinile sale fiind înfipte în abisul pre-ontologic, el trebuia – în lupta pentru persoana sa, pentru ideea de Dumnezeu – să lumineze tenebrele, să creeze conştientul cu limitele sale, să treacă prin grila acestuia toate impulsurile şi instinctele sale. Totuşi, această cenzură a devenit atît de implacabilă încît omul avea să piardă capacitatea de a-şi înţelege şi analiza inconştientul. El a fost nevoit, aşadar, să îndure o lungă perioadă în timpul căreia conştientul a domnit ca dictator.

Este foarte dificil de determinat într-un mod absolut sigur ce anume sînt subconştientul şi inconştientul, orice definiţie fiind insuficientă, deoarece avem de-a face aici cu un concept-limită[4]. Conştientul este actul intuitiv al "eu-lui" despre el însuşi (după ce ceea ce a fost trăit trece în amintire), oricare ar fi distincţia între "eu" şi "non-eu", între "eu" şi lumea înconjurătoare. Conştientul nu este identic cunoaşterii sau cu ceea ce este cunoscut, ci desemnează totdeauna o corelaţie cu principiul logic ce se ridică deasupra lumii psihice închisă în ea însăşi. "Eul" nu se înţelege pe sine decît prin ceea ce îi este superior. Conştientul este personal prin faptul că defineşte persoana, dar el este şi supra-personal, social în sensul metafizic al termenului. Prin însăşi natura sa, el este opus solipsismului; el este con-ştiutor, altfel spus presupune interacţiunea mai multor suflete. Dacă nu ar exista decît un suflet în lume, el nu ar avea conştient, deoarece acesta nu apare decît prin întîlnirea şi acţiunea reciprocă a sufletelor, născîndu-se în acelaşi timp din necesitatea diferenţierii acestora şi din unirea, din înţelegerea lor. Cenzura exercitată de conştient este o cenzură socială. Şi, sub acest raport, el joacă în definirea omului, a persoanei umane, un rol deopotrivă pozitiv şi negativ. Căci dacă realizează un efort considerabil în ceea ce priveşte subconştientul impersonal, tot el are

4 Jung defineşte inconştientul ca "ansamblul tuturor fenomenelor şi proceselor psihice ce scapă conştientului, adică a celor ce nu se raportează într-un mod receptiv la eu-l nostru". Această definiţie face de altfel dovada unei tautologii. Cf. *Tipuri psihologice* [trad. de Viorica Nişcov, Humanitas, Bucureşti, 1997 – n.t.].

tendință să nege posibilitatea supra-conștientului și să închidă căile ce duc la acesta. Constatăm în orice moment imposibilitatea în care se găsește conștientul de a ilumina, de a transfigura, de a sublima subconștientul, pe care reușește cel mult să-l înăbușe, să-l refuleze în interior, provocînd astfel nenumărate conflicte în sufletul uman. Școala lui Freud depista tocmai în acest conflict rădăcina nevrozelor și a tulburărilor psihice.

Există în subconștientul uman traumatisme și răni ce datează din cea mai fragedă copilărie, conștientul fiind preocupat mai puțin de vindecarea cît de disimularea lor. Omul sfîrșește prin a nu mai înțelege ceea ce-l chinuie. Conștientul social, triumfînd în civilizații, îi cere omului să-și înăbușe impulsurile din zonele crepusculare ale subconștientului, să-și suprime amintirile, să le supună exigențelor impuse de cenzura sa. Or, cînd abordăm studiul subconștientului găsim aici libidoul, această aspirație sexuală nesatisfăcută și inerentă omului începînd de la nașterea sa; găsim apoi o voință de putere și de dominare ce suferă cînd este contrazisă; găsim, în sfîrșit, "resentimentul", un amor propriu maladiv care, lovit și rănit de-a lungul întregii existențe, declanșează ofensa și invidia. Omul este bolnav deoarece nu se poate obișnui cu ideea de a nu trăi după bunul său plac, de a nu trăi în mijlocul sau cu ființele ce ar corespunde aspirațiilor secrete ale subconștientului său. În cele din urmă, el se răzbună pe cine se nimerește pentru că viața sa nu a fost ce ar fi vrut, pentru că dorința sa cea mai intimă a rămas neîmplinită și a supus-o unei inhibiții. Freud atribuie libidoului o importanță centrală și universală, putîndu-i-se reproșa faptul că a elaborat o metafizică pansexualistă. Însă ideea sa fundamentală nu rămîne din acest motiv mai puțin genială și metoda sa mai puțin fecundă.

Doctrina lui Adler despre instinctul de putere, despre putere și dominare și despre neputința omului de a se împăca cu propria-i inferioritate, cu situația sa umilitoare și apăsătoare, comportă poate un și mai mare adevăr psihologic[5]. În viziunea sa,

5 Adler este incontestabil psihologul cel mai remarcabil al epocii noastre. Cf. *Le Tempérament nerveux*.

omul găseşte în nevroze o compensaţie pentru înfrîngerile pe care le suferă. Deja La Rochefoucauld a arătat în acest domeniu o mare clarviziune, pe care Adler a dus-o mai departe. Impulsurile primitive ale subconştientului, cel al sexului şi cel al puterii, se bucură de capacitatea de a se transforma pînă la a deveni de nerecunoscut, de a se idealiza. Ne lovim în conştientul omului de o interpretare falsă a vieţii subconştientului, şi nu este uşor să fie demascată, pentru a-i smulge adevărata mărturisire. Totuşi, Freud a supraestimat indiscutabil forţa vindecătoare a conştientului. Psihologia contemporană cere o pătrundere intuitivă, o atenţie exclusivă acordată studiului individualităţii şi caracterului. Ea pune în evidenţă stratul profund şi iraţional al sufletului uman, strat ce rămîne ascuns conştientului. Ea învinge abstracţiunea vechii psihologii. Călcînd astfel pe urmele lui Dostoievski, Kierkegaard şi Nietzche, ea ne învaţă că omul este o fiinţă ce se chinuie pe sine şi îi chinuie pe alţii, căreia masochismul şi sadismul îi sînt inerente. Ea singură permite conturarea unei schiţe a diverselor tipuri psihologice şi inaugurează era caracterologiei[6].

Jung, psiholog de mare talent, şi care în multe privinţe este mai aproape de adevăr decît Freud, porneşte de la o clasificare ce deosebeşte introvertitul, adică omul orientat spre interior, de extrovertit, orientat spre exterior[7]. Această clasificare este totuşi destul de artificială şi duce la concluzii arbitrare. Există o altă clasificare, mai profundă şi mai autentică, ce diferenţiază două tipuri care, oricare ar fi asemănările cu cele ale lui Jung, nu corespund acestora în totalitate. În aceste tipuri intră, pe de o parte, oamenii ce trăiesc în armonie cu mediul înconjurător, chiar dacă această armonie ar fi relativă, şi pe de altă parte, cei ce trăiesc într-un continuu dezacord cu acest mediu, chiar dacă acest dezacord nu ar fi absolut. Omul păcătos este în general o fiinţă dizarmonică, însă gradul şi caracterul acestei dizarmonii pot varia indefinit. Omul poate fi într-o armonie relativă cu lumea înconjurătoare, nu în virtutea faptului că este mai puţin păcătos,

6 Cf. *Charakterologie* a lui Fr. Seifert, în *Handbuch der Philosophie*, 1929.
7 Cf. *Tipuri psihologice*.

ci pentru că, spiritualitatea lui nefiind trezită, el tînjeşte mai puţin după o altă viaţă, deoarece, izolat într-un mediu limitat, sfîrşeşte prin a fi pe deplin satisfăcut de acest mediu. Fiinţele care suferă de o anumită disonanţă au adeseori o natură mai profundă şi temperamentul lor melancolic dovedeşte nostalgia unei alte vieţi, a altor lumi. Spre deosebire de celelalte, ele sînt uneori incapabile de activitate, de acţiune, de "realizări" şi se arată asociale.

Cu toate acestea, dacă dezacordul cu lumea înconjurătoare poate atesta o profunzime, el poate dovedi de asemenea existenţa unui "resentiment". Armonia şi dizarmonia sînt legate de corelaţiile dintre conştient şi subconştient. Cum am demonstrat-o deja, conflictul care apare între omul civilizat şi socializat şi inconştientul său este un conflict fundamental, cu repercursiuni nelimitate. Iar dacă omul se găseşte în armonie cu normele şi legile civilizaţiei şi socialului, dacă le creează chiar el şi le susţine, asta nu înseamnă că aceste norme şi legi au luat definitiv în stăpînire inconştientul său. El poate căuta compensaţiile cele mai variate, şi poate găsi, pînă şi în protecţia legilor şi normelor, compensaţii care să-i satisfacă înclinaţia spre tiranie, spre plăcerea sexuală aflată în cruzime. Sub acest raport, "doctorul legii" poate foarte bine să fie un sadic veritabil. De altfel, apărătorii legii şi "stîlpii" societăţii au în general pentru ceilalţi exigenţe cu totul diferite de cele pe care le au pentru ei înşişi.

Descoperirea cea mai tristă a psihopatologiei contemporane este cea a absenţei totale la om a loialităţii şi sincerităţii. Aceasta este, în definitiv, o adevărată demascare a josniciilor umane, o prăbuşire a tuturor iluziilor "înalte". Omul aderă de cele mai multe ori la o orientare ideologică sau alta din motive cu totul diferite de purul dezinteres; factorul cel mai frecvent este vreun resentiment suscitat de insuccesele vieţii, de conturile nereglate cu el însuşi sau cu alţii. Omul devine un reacţionar sau un comunist duşmănos şi răzbunător pentru că a îndurat ofense aduse amorului propriu, eşecuri sau o iubire neîmpărtăşită, pentru că s-a convins de puţinătatea aptitudinilor sale sau de umilitoarea sa diformitate fizică. Cum atît de just a arătat-o Adler omul

aspiră întotdeauna să găsească o compensaţie, iar după ce a trăit un sentiment de inferioritate şi umilire, caută să obţină în alte lucruri o predominanţă[8]. Ceea ce au realizat Freud şi Adler cu ajutorul noilor lor metode ştiinţifice, elaborate de psihopatologie şi neuropatologie, a realizat şi Marx într-un sens, prin concepţia sa materialistă asupra istoriei şi prin demascarea ideologiilor, şi Nietzsche în alt sens, prin viziunea sa asupra genezei moralei şi prin denunţarea "celor buni". În definitiv, avem de-a face aici cu o smulgere a vălurilor, cu o scoatere la lumina zilei a iluziilor şi înşelătoriilor.

S-ar putea sugera că omul este o fiinţă nesinceră în mod sincer, care îi înşală pe ceilalţi şi, lucru mai curios, se înşală pe sine însuşi. Observăm zilnic acest fenomen în viaţa familiilor, în care toate stările inconştiente de gelozie, invidie, jignire, ambiţie şi sete de putere se manifestă în relaţii conştiente, în cuvinte şi acte, într-un mod artificial şi înşelător, ce caută motive şi justificări fictive, ascuzînd sub aparenţe mincinoase o cu totul altă realitate. Sufletul uman este bolnav, el îndură presiunea a tot ce se pune la cale în inconştientul său şi caută să ascundă dezordinile sale interioare şi dezintegrarea ce rezultă din acestea. Impulsurile sexuale inconştiente iau în conştient formele cele mai neaşteptate şi cele mai neobişnuite substituiri.

Psihologia şi psihopatologia ştiinţifică, ca de altfel şi sociologia, nu sînt în stare să apere demnitatea omului, să descopere în el chipul lui Dumnezeu: ele se ocupă mai puţin de persoană cît de dezintegrarea sa, de impersonal, de *Es*-ul lui Freud şi *Man*-ul lui Heidegger[9]. Ele cunosc conştientul şi inconştientul în formele lor inferioare, însă ignoră supra-conştientul şi nu pot să-l deosebească de subconştient[10]. Ele ajung astfel să conceapă structura psihică exclusiv ca pe un aparat de apărare, ce s-ar elabora în funcţie de condiţiile vieţii, făcînd dificilă satisfacerea înclinaţiilor şi necesităţilor. Omul creează ficţiuni pentru a se simţi puternic şi dominant, compensîndu-şi astfel slăbiciunea.

8 Cf. *Le tempérament nerveux*.
9 Heidegger, *Fiinţă şi timp*.
10 Este ceea ce notează Dwelsheuvers în lucrarea *l'Inconscient*. Vezi cartea lui P. Janet, *l'Automatisme psychologique*.

Freud demască prăpastia impulsurilor sexuale din om, dar sufletul uman îi scapă. Viața psihică este tratată de psihanaliză ca și cum acest suflet nu ar exista. În consecință, ea este o psihologie fără suflet. Chipul divin din om este complet întunecat și confuz, fiind cu neputință de zărit dincolo de tenebrele inconștientului și de falsitatea conștientului. În aceste condiții, se poate pune întrebarea: de unde au dobîndit psihanaliștii clarviziunea lor "luminoasă"? Cunoașterea psihologică contemporană este amară și pesimistă, nefiind întîmplător faptul că Freud a ajuns la o metafizică a morții. Psihologia ne arată că omul este o ființă bolnavă, dar nu înțelege că el este afectat de păcat. Dacă psihologia creștină vede de asemenea în om un abis al păcatului și răului, ea îi sesizează, totuși, originea, nerespingînd chipul lui Dumnezeu din el.

Psihanaliza provoacă în privința omului o atitudine ce poartă amprenta dualității. Fără îndoială că ei i se datorează mari descoperiri științifice și începutul unei noi ere în psihologie și antropologie. Ea aruncă o lumină asupra sursei maladiilor psihice și nervoase ale omului. Școala lui Freud confirmă adevărul pe care îl exprima Soloviov din perspectivă filosofică, atunci cînd spunea că omul alunecă în nebunie, sacrificîndu-și intelectul, ca urmare a imposibilității de a rezolva conflictele morale și problemele vieții. Perioada psihologiei intelectualiste a conștientului, pe care o moștenim de la Descartes, s-a sfîrșit. Conflictul conștientului cu inconștientul este cea mai mare descoperire a școlii lui Freud și ea rămîne valabilă chiar dacă se respinge pansexualismul freudian. Această școală își îndreaptă atenția asupra simbolicii de care este plină viața noastră[11]. Într-adevăr, cum viața inconștientului se reflectă simbolic în conștient, este foarte important să se descopere această simbolică. Metoda psihanalitică joacă deopotrivă un rol precumpănitor pentru sociologie, istoria culturii și studiul miturilor. Jung insistă îndeosebi asupra existenței unui inconștient colectiv în paralel cu inconștientul individual[12]. Inconștientul colectiv

11 Sub acest raport este interesant îndeosebi Jung.

12 Cf. *Wandlungen und Symbolem der Libido*. Cartea lui Le Bon, *Psihologia*

dezvăluie existenţa unui strat arhaic în om. Sufletul uman este torturat de pseudo-idei morale, de despotismul societăţii moştenite din timpurile vechi. Mitul este înrădăcinat în inconştientul colectiv. Aceasta este ideea fundamentală a lui Jung, însă nu pare să-i fi sesizat întreaga profunzime.

Chiar recunoscînd ceea ce îi datorăm psihanalizei, nu îi putem accepta, totuşi, pretenţia de a fi o metafizică a vieţii. Lucrurile ultime îi scapă, iar în practică ea riscă să aibă consecinţe dăunătoare. Într-adevăr, în loc să abată atenţia omului de la viaţa sexuală, metoda sa "curativă" o concentrează asupra acesteia. Ea disecă şi dezintegrează sufletul în elemente, avînd pretenţia să se substituie spovedaniei. Însă ea ignoră taina iertării păcatelor şi a iluminării sufletului. Ea pune în evidenţă şi combate răul fără să ştie ce este el şi de unde vine. Freud însuşi exagerează în mod considerabil ignoranţa pe care o avem în ceea ce priveşte inconştientul. Omul ştie că este o fiinţă decăzută şi păcătoasă, în special atunci cînd capătă conştiinţa că este o creaţie şi o ideea a lui Dumnezeu. Originalitatea principală a lui Freud constă în faptul că a denunţat rolul nefast pe care îl joacă conştientul, mai ales conştientul moral.

Psihologia optimistă şi intelectualistă a tomismului, conform căreia omul este o fiinţă ce aspiră la fericire, este departe de adevăr. Ea este o psihologie eudemonistă care actualmente nu rezistă criticii. Dostoievski ne-a învăţat în mod magistral că omul este o fiinţă iraţională ce nu aspiră neapărat la fericire, ci mai degrabă la suferinţă, iar psihopatologia contemporană ne confirmă acest lucru. Omul nu caută fericirea. El tinde în realitate spre valori şi bunuri colective a căror posesie poate să-l facă fericit, dar fericirea însăşi nu poate fi un scop conştient sieşi suficient, căci urmărirea sa ar fi lipsită de orice obiect şi conţinut. Cînd un filosof sau un savant descoperă un adevăr, el a tins chiar spre acest adevăr şi nu spre fericire, deşi descoperirea lui poate să îl facă fericit. Atunci cînd bărbatul caută să se unească cu femeia iubită, el nu visează plăcerea, ci mai degrabă pose-

mulţimilor [trad. de Oana Vlad şi Marina Ghiţoc, Editura Anima, Bucureşti, 1990 – n.t.], este preţioasă pentru studiul inconştientului colectiv.

siunea acestei femei care îi apare ca o valoare şi un bine. Cît despre fericire şi plăcere, ele nu pot fi decît conştiinţa acestei posesiuni, la fel ca şi suferinţa şi neliniştea, sentimente care de altfel se nasc cel mai adesea. Cuvîntul "fericire" este cel mai gol de sens dintre toate cuvintele umane. Într-adevăr, nu există nici un criteriu şi nici o măsură pentru fericire, neputîndu-se face nici o comparaţie între fericirea unuia şi fericirea altuia.

Însă dacă este greşit să se susţină că omul aspiră la fericire, este la fel de greşit să se susţină că el este întotdeauna şi înainte de orice o fiinţă ce se iubeşte pe sine. Din faptul că este o fiinţă egocentrică şi egoistă s-ar putea deduce greşit că, într-adevăr, el se iubeşte pe sine. Totuşi, omul ne oferă în fiecare moment probe contrarii, el nutrind faţă de sine un sentiment de aversiune. Iar atunci cînd încearcă acest sentiment, el nu îl poate ierta nimănui şi îşi varsă asupra celorlalţi amărăciunea inimii. Oamenii cei mai duşmănoşi sînt în general cei ce nu se iubesc pe ei înşişi. Cei ce nutresc o afecţiune pentru ei înşişi, care se plac pe sine, sînt în cea mai mare parte a timpului buni şi indulgenţi cu ceilalţi. Un egoist învîrtoşat şi neîndurător poate să nu aibă pentru el însuşi nici un sentiment de iubire, să încerce chiar o repulsie. Avem aici unul din numeroasele paradoxuri psihologice şi morale. Însă există o iubire a omului faţă de sine însuşi, în calitatea de creaţie şi imagine divină, care este dorită de Dumnezeu. Trebuie să ne iubim aproapele ca pe noi înşine, în consecinţă, trebuie să ne acceptăm, să ne iubim pe noi înşine, să venerăm în noi chipul lui Dumnezeu. Această iubire este opusă egoismului şi egocentrismului, acestei alienări mentale ce se situează în centrul universului. Lipsa iubirii faţă de sine însuşi, insuficienta venerare a chipului divin din el, face din om o fiinţă dedublată, ce acumulează în ea pericole neştiute şi redutabile. Oamenii cei mai egoişti sînt în cea mai mare parte cei care nu se iubesc pe ei înşişi.

Sf. Toma D'Aquino consideră omul ca o fiinţă sănătoasă şi reduce considerabil consecinţele păcatului originar. Filosofia sa este una din sursele naturalismului optimist. Or, în realitate, omul este o fiinţă bolnavă care caută vindecarea. El este o fiinţă

dedublată în principiu, ce cuprinde în sine extremele: iubirea şi ura, puritatea şi necurăţia, concentrarea şi împrăştierea etc. El este, după definiţia lui Kierkegaard, o sinteză a timpului şi veşniciei, însă o sinteză oscilantă, cînd înălţîndu-se spre veşnicie, cînd recăzînd sub stăpînirea timpului. Prin urmare, nici psihologia lui Toma D'Aquino nici cea a lui Descartes nu corespund realităţii.

Deşi se bucură de raţiune, omul este totuşi o fiinţă iraţională, de aceea psihologia iraţionalului este atît de importantă în ceea ce îl priveşte. Cu toate acestea, cum el este de asemenea orientat spre valorile şi bunurile supreme, spre fiinţa divină, psihologia ce evidenţiază în el un abis de tenebre, contradicţii şi suferinţe, trebuie totodată să descopere în el chipul lui Dumnezeu şi un creator de valori. Inconştientul comportă un automatism, un inconştient inferior sau subconştient în sensul propriu al termenului[13]. Dar în el se află de asemenea sursele creaţiei omului, ale inspiraţiei şi extazului creator. Căci procesul creator ce are loc în conştient este întotdeauna secundar şi ca să zicem aşa "răcit".

Facultatea imaginaţiei este sursa oricărei creaţii. Dumnezeu a creat lumea cu ajutorul imaginaţiei şi aceasta are în Dumnezeu o forţă ontologică absolută. Imaginaţia joacă în viaţa spirituală şi morală a umanităţii un rol imens; ea plăsmuieşte în mod magic realităţi. Fără ea, ar fi imposibil nu doar să se creeze o operă de artă, ci şi să se producă o descoperire ştiinţifică sau tehnică, să se elaboreze un plan economic sau legislativ. Totuşi, imaginaţia se iveşte în sînul inconştientului, al libertăţii insondabile. Ea nu este numai o imitaţie a prefigurărilor dintotdeauna existente, cum o interpretează orice platonism, ci şi creaţia unei viziuni inexistente anterior, scoasă din non-fiinţă, din forţa sumbră. Este ceea ce ne determină să concepem dubla funcţiune a inconştientului în viaţa umană, în care, pe de o parte, el este sursa dezordinilor, a conflictului cu conştientul, iar pe de altă parte, sursa creaţiei, a inspiraţiei, a forţei imaginative. Însă ca sursă a creaţiei, inconştientul intră în conflict cu conştientul care

13 Cf. P. Janet, *L'automatisme psychique*.

îi violentează şi desfigurează rezultatele. Acest lucru îl putem constata în special în creaţia şi în actele morale ale omului.

Aşa cum am văzut, psihopatologia contemporană pune maladiile nervoase şi psihice pe seama insurmontabilelor conflicte morale ce se nasc din constrîngerea exercitată asupra inconştientului. Conştientul moral, prin care societatea dictează voinţa sa individului, se loveşte de instinctele profunde şi arhaice ale omului, care, ascunse, fermentează în subconştient. Iar omul slăbit se simte neputincios să rezolve aceste contradicţii morale. Trebuie luat ca axiomă faptul că legea este incapabilă să transforme natura umană şi că nu poate să rezolve nici o problemă morală individuală. De aceea asistăm periodic, atît în istorie cît şi în viaţa individuală, la revolta forţelor dionisiace ale vieţii împotriva legilor civilizaţiei şi societăţii. Iar noi nu putem privi întotdeauna această insurecţie ca pe un rău, căci fără ea viaţa ar fi definitiv osificată. Omul nu realizează, în definitiv, că trăieşte într-o stare de demenţă ce nu este decît exterior deghizată. Conştiinţa umană oscilează între două abisuri, abisul superior şi abisul inferior, între supra-conştient şi subconştient. De aici dedublarea morală a omului pe care Dostoievski ne-a zugrăvit-o cu o rară putere de pătrundere, de aici dualitatea persoanei, dualitate ce apare la Proust în afara conflictului dintre bine şi rău[14].

Conştientul moral, care proclamă legile şi normele, nu se loveşte numai de instinct, de subconştient, de vechea natură, ci şi de har, de supra-conştient, de divin. Aici se ascunde toată complexitatea problemei morale. Ar fi absolut greşit, într-adevăr, să se presupună că pasiunile şi atracţiile umane, inhibate de conştientul moral, ar avea drept cauze setea de cîştig, egoismul, căutarea plăcerii. Aceasta ar însemna să se introducă un punct de vedere raţional şi teleologic în viaţa subconştientului. Omul aspiră la violenţă, putere, predominare, cruzime, voluptate şi autodistrugere, într-un mod dezinteresat. Aspiraţia spre plăcerile sexuale, depravarea sînt în întregime datorate infiltrării elemen-

---

14 În articolele sale, George Rivière subliniază cu o mare fineţe acest punct, care îl deosebeşte pe Proust de Dostoievski.

tului conştient în viaţa inconştientă a sexului[15].

Principalul merit al lui Freud este de a fi îndrăznit să înlăture vălurile ce acopereau dintotdeauna viaţa sexului. Însă prin aceasta el a vrut să o facă conştientă. El nu visează numai cunoaşterea vieţii sexuale, ceea ce ar fi din plin justificat, ci tinde să introducă în aceasta conştientul, ceea ce este inadmisibil. Aici rezidă pericolul psihanalizei ca metodă terapeutică. Viaţa sexuală însăşi trebuie să rămînă în sfera inconştientului. Contemplaţia estetică a actului sexual este de neconceput, şi la fel stau lucrurile şi cu reflecţia conştientului în ceea ce îl priveşte. Libidoul nu este doar o atracţie către unirea carnală, ci şi o sursă de creaţie, aceasta fiind totdeauna bazată pe polarizare. Dar sublimarea impulsului sexual în creaţie nu are loc prin hegemonia conştientului. Dimpotrivă, raţionalismul înţelege cel mai puţin misterul subliminării. Şcoala lui Freud marchează în egală măsură sfîrşitul idealismului şi al materialismului naiv. Acesta din urmă era bazat pe ignorarea misterului inconştientului, pe introducerea punctului de vedere raţional teleologic în înţelegerea vieţii elementare a sufletului, această ignorare fiindu-i de altfel inerentă şi idealismului naiv.

Am demonstrat deja că omul suferă de contrastul ce există între ceea ce este el şi ceea ce ar vrea să fie, între viaţa pe care o duce şi cea pe care i-ar plăcea să o ducă, că el suferă deoarece impulsul inconştientului său trebuie supus inhibiţiei conştientului social. Curios mai ales este faptul că inconştientul şi conştientul se transformă unul în celălalt. Legile, normele, limitările stabilite într-o epocă dată, pe scurt, ceea ce alcătuia conştientul în viaţa vechilor societăţi, se transformă mai tîrziu în subconştient şi supravieţuieşte sub forma instinctelor atavice. Aici se manifestă limitele conştientului. Străvechile tabuuri instituite de conştientul social, care era deopotrivă şi un conştient religios, se transpun, în stadiile subsecvente ale vieţii societăţii, în viaţa subconştientului, unde se lovesc de noile forme ale conştientului. De aceea sînt relative limitele conştien-

.15 Vezi asupra acestui subiect articolele lui Troitzky, apărute sub titlul generic de *Căsătoria şi păcatul*, în numerele XV şi XVII ale revistei ruseşti *Calea*.

tului şi inconştientului. Victoria autentică se cîştigă aşadar nu în conştient, ci în sfera supra-conştientului, altfel spus în spirit. Obsesia maniacală la om, forma cea mai răspîndită a nevrozei psihice, indică o rătăcire a conştientului, în care cîmpul său real se îngustează şi se fixează exclusiv asupra unui anumit obiect. Prin urmare, vindecarea nu poate fi atinsă aici prin intermediul conştientului, din moment ce chiar el este cauza maladiei. În realitate, vindecarea nu este accesibilă decît prin intervenţia supra-conştientului, începînd din lumea spirituală. Această constatare implică elaborarea unei noi etici, care să se sprijine nu pe normele şi legile conştientului, ci pe energia binefăcătoare a spiritului. Doctrina creştină despre har a proclamat întotdeauna restabilirea sănătăţii, lucru de care legea nu este în stare; însă nici o etică nu a fost elaborată pornind de la acest adevăr. Omul aspiră nu doar la revenirea sănătăţii, la victoria asupra păcatului, ci şi la creaţie. Iar aceasta din urmă este de asemenea o cale de însănătoşire.

Există trei etici: a legii, a mîntuirii şi a creaţiei. Corelaţiile lor nu trebuie concepute dintr-un punct de vedere cronologic, căci în realitate ele coexistă. Etica, în sensul profund al termenului, trebuie să fie o doctrină a trezirii spiritului uman, o doctrină a forţei spirituale şi nu una a legii şi normei. Etica legii, ce sufocă subconştientul şi ignoră supra-conştientul, este o supravieţuire a afectivităţii ancestrale ce ţine de frică; iar noi, creştinii, vedem în ea consecinţa păcatului originar. Spaima previne omul de pericolul ce îl ameninţă, în aceasta constînd valoarea sa ontologică. Trezirea spiritului presupune o foarte mare suferinţă. El dedublează şi subjugă energia vitală, iar în energia creatoare nu se manifestă decît în stadii mai tîrziu. Principiul spiritual supra-conştient îl eliberează pe om de natură, care îl depo-sedează într-un fel de suflet, fermecîndu-l cu puterea sa demonică. Iar în om se angajează o luptă între spirit şi natură, luptă a cărei arenă devine conştientul.

Trezirea spirituală stă sub două semne: al mîntuirii şi al creaţiei. Însă spiritul ce stă sub semnul mîntuirii expune sufletul unor pericole noi, căci acesta poate fi absorbit într-atît de ideea

pierzaniei şi a salvării încît conştientul să sufere din această cauză o contracţie maniacală şi maladivă. De ceea salvarea nu poate veni decît prin energia spirituală, prin cutremurarea creatoare a sufletului. Mîntuirea nu se împlineşte decît prin creaţie. Aceasta este ideea esenţială a noii etici. Fiinţa umană se teme de vid, iar dacă nu are un conţinut creator pozitiv, ea acceptă în interiorul ei înşelătoriile, ficţiunile şi iluziile. Etica mîntuirii, ce marchează în întregime trezirea omului spiritual şi lupta sa cu "natura", favorizează, printr-un ciudat paradox, influenţa cognitivă ştiinţifică şi tehnică pe care acesta o exercită asupra ei. Însă această putere tehnică, ce oferă instrumentele de luptă în mediul social exterior şi îl reînnoieşte, duce aşa cum am văzut la regresia antropologică a omului, deturnînd posibilităţile structurii sale. Aceasta este o problemă antropologică importantă şi îngrijorătoare în acelaşi timp, ce nu este rezolvată în perioada dualistă, în care coexistă etica mîntuirii şi tehnica ştiinţifică secularizată, care smulge omul de la sînul naturii şi îi dă putere asupra ei, conducîndu-l la degenerescenţa propriei entităţi. Conştientul şi civilizaţia întemeiate pe acesta îi provoacă omului tulburări incalculabile, dedublare şi istovire. Iar paradoxul se naşte aici din faptul că însuşi conştientul este legat de trezirea spiritului şi de etica mîntuirii ce corespunde acestei treziri. Omul nu este vindecat de istovirea şi dedublarea sa decît prin triumful ulterior al supra-conştientului şi prin naşterea eticii energiei creatoare, ce perpetuează şi desăvîrşeşte opera spirituală a mîntuirii. În supra-conştient, omul încetează să mai fie singur, el fiind unit cu Dumnezeu.

Este indispensabil să ne oprim asupra unei alte probleme esenţiale pentru etică şi antropologie, problemă ce se leagă de doctrina liberului arbitru.

5. Liberul arbitru şi etica

Problema religioasă şi metafizică a libertăţii, în care se înrădăcinează deopotrivă problema etică, nu are nimic de-a face cu doctrina tradiţional-didactică a liberului arbitru, ce se sprijină pe premise greşite, pe o psihologie perimată şi, deci, nu putea fi păstrată. Vechea concepţie despre voinţă, ce vedea în ea unul din elementele vieţii sufletului cu ajutorul căruia omul face o alegere între bine şi rău, devenind responsabil pentru acesta din urmă, este eronată. Este cu totul evident că această doctrină a fost dictată de considerente utilitare şi pedagogice. Liberul arbitru, ca *liberum arbitrum indifferentiae,* nu există; el duce mai degrabă la sclavie decît la libertate, iar omul trebuie să se simtă eliberat şi uşurat atunci cînd nu mai trebuie să aleagă, adică să rămînă în starea de dedublare, pentru că alegerea este deja făcută. Principiul tradiţional al liberului arbitru nu este un principiu creator. Departe de a ridica omul, el îl micşorează, căci acesta nu poate crea nimic pentru mijlocirea sa, ci doar să accepte sau să respingă ceea ce i se propune din afară.

S-ar putea chiar stabili următorul paradox, ce a jucat un rol considerabil în istoria ideilor religioase: liberul arbitru, aflîndu-se veşnic înaintea crudei necesităţi de a face o alegere ce i-a fost impusă din afară şi "de sus", aservea şi oprima omul; adevărata libertate nu vine decît prin har, omul fiind liber atunci cînd nu este obligat să aleagă. Sub acest raport, există un adevăr la Luther, cu toate că el nu l-a formulat corect. N. Hartmann, care susţinea că punctul de vedere teleologic în etică duce la

negarea libertății morale a omului și la afirmarea necesității, avea dreptate, deși nici el nu a depășit complet acest punct de vedere în doctrina sa despre valorile ideale. Punctul de vedere teleologic legat de doctrina liberului arbitru poate fi formulat astfel: omul trebuie să își supună viața scopului suprem ce i-a fost propus și să-i subordoneze acestuia, în mod ierarhic, toate celelalte scopuri inferioare, liberul arbitru dîndu-i posibilitatea să facă acest lucru. O asemenea doctrină, foarte răspîndită de altfel, nu corespunde nici psihopatologiei contemporane, nici revelației creștine și duce le o etică servilă.

Punctul de vedere teleologic, care începe de la Aristotel, trebuie, la modul general, abandonat, demnitatea și libertatea morală a omului nefiind determinate de scopul căruia își supune existența, ci de sursa din care decurge viața sa morală și activitatea sa în lume. Într-un anumit sens, s-ar putea chiar sugera că "mijloacele" pe care le folosește omul sînt mult mai importante decît "scopurile" pe care le urmărește, căci ele fac în mai mare măsură dovada spiritului său. Într-adevăr, dacă el aspiră la libertate prin violență, la iubire prin ură, la fraternitate prin dezbinare, la adevăr prin minciună, scopul său înalt nu va fi o circumstanță atenuantă în judecata la care îl vom supune. Sînt chiar înclinat să cred că, dacă el ar căută violența prin libertate, ura prin iubire, minciuna prin adevăr, dezbinarea prin fraternitate, ar fi găsit moralmente superior față de celălalt caz. Căci lucrul cel mai important pentru etică este de a ști ce este omul, în ce spirit trăiește, dacă are o lumină interioară, o energie binefăcătoare și creatoare. Etica trebuie să fie energetică și nu teleologică. Și din acest motiv ea trebuie să conceapă libertatea ca o sursă originară, ca o energie interioară creatoare și nu ca o aptitudine de a urma normele și a realiza scopul propus. Binele moral nu-i este dat omului ca scop, ci ca putere interioară spre a-și ilumina viața. Ceea ce contează realmente este de a ști de unde provine actul său moral și nu spre ce scop este el orientat. De aceea, doctrina lui Kant despre autonomie nu este o doctrină a libertății omului, deoarece ea nu se raportează la aceasta, ci la legea morală. Libertatea nu este necesară aici decît pentru a îndeplini

legea. Această etică autonomă respinge omul, nerecunoscînd în definitiv decît natura morală şi raţională. Or, conceptul ce trebuie să servească drept piatră unghiulară este cel de libertate creatoare, ca sursă a vieţii, şi cel de spirit, ca lumină a acestei vieţi. Omul este o fiinţă ce nu acţionează conform sco-purilor, ci în virtutea libertăţii creatoare şi a luminii binefăcătoare ce sînt înrădăcinate în el. Din această cauză, problema fundamentală a eticii nu este cea a libertăţii şi necesităţii, ci a li-bertăţii şi harului.

O altă problemă importantă pentru antropologie şi etică este cea a corelaţiilor dintre libertate şi principiul ierarhic, corelaţii care, în conştiinţa creştină, suferă adesea denaturări grave. Atunci cînd se leagă principiul ierarhic nu de calitatea supremă, ce se opune cantităţii şi masei, ci de decăderea naturii umane, care ar trebui, să zicem aşa, îmblînzită, smerită şi îndreptată de sus, se ajunge la o deformare a antropologiei. Căci în acest caz, nu omul, calităţile şi aptitudinile sale sînt luate în considerare, ci purtătorul unui principiu ierarhic impersonal. Iar întreaga viaţă este în aşa măsură modificată încît acest principiu ajunge să dobîndească rolul principal şi să o conducă. Episcopul şi preotul, monarhul şi poliţistul, părintele şi capul familiei, proprietarul de întreprindere şi directorul de instituţie, corespund cu toţii unor ordine ierarhice, ale căror calităţi nu relevă în nici un fel calităţile lor umane, deoarece acestea le sînt conferite în mod automat. Avem de-a face aici cu o antropologie şi o etică cu totul speciale. Într-adevăr, semnificaţia omului în cadrul vieţii, puterea lui asupra ei, se determină prin prezenţa în el a unui principiu impersonal, non-uman. Această antropologie nu are nici o legătură cu cultul carlylean al eroilor şi oamenilor mari. Or, ierarhiei impersonale, non-umane, i se opune o ierarhie a calităţilor şi aptitudinile umane. Sfîntul şi geniul, eroul şi omul mare, profetul şi apostolul, inventatorul şi artizanul corespund ordinelor unei ierarhii umane, şi supunerea ce se poate impune faţă de ele are loc într-un cu totul alt plan decît cel ce ţine de supunerea faţă de ierarhia non-umană şi impersonală. Lumea păcătoasă presupune, aparent, existenţa ambelor ierarhii, dar

este incontestabil că întîietatea îi revine ierarhiei umane.

Biserica nu poate exista fără episcopi şi preoţi, oricare ar fi calităţile lor umane, însă în interior ea trăieşte şi respiră prin sfinţi şi profeţi, prin apostoli şi genii religioase, prin martiri şi asceţi. Statul nu poate exista fără conducător, fără miniştri, funcţionari, poliţişti, generali, fără soldaţi, însă statele nu se pun în mişcare, misiunile importante nu se realizează în istorie decît prin oamenii mari, eroi, talente, reformatori, prin persoanele înzestrate cu o energie specială. Ştiinţa nu poate exista fără profesori, fără învăţători, fie ei mediocri, fără academii şi universităţi organizate în mod ierarhic, însă ea trăieşte şi progresează prin geniile, inovatorii, promotorii şi revoluţionarii săi. Familia nu poate exista fără o structură ierarhică, dar ea nu trăieşte decît prin iubire şi sacrificiu de sine. Doar prin ierarhia umană, aşadar, cea a aptitudinilor umane, viaţa este apărată de degenerescenţă, de osificare şi moarte. Ierarhia impersonală, angelică în Biserică este o ierarhie simbolică ce reflectă şi prefigurează, în timp ce ierarhia umană şi personală este o ierarhie a calităţilor şi aptitudinilor. Preotul este simbolic, sfîntul, dimpotrivă, este real. Monarhul este simbolic, omul mare real. Iar misiunea eticii constă în a acorda întîietate ierarhiei reale, umane, asupra ierarhiei simbolice non-umane, fapt ce implică o altă antropologie, o nouă doctrină despre om.

Aspiraţia umană, fundamentală pentru etică, nu este aspiraţia spre fericire, cum nu este nici cea spre ascultare şi supunere. Omul fiind o fiinţă liberă şi chemată să creeze, nu mai trebuie să se lase condus nici de una nici de cealaltă. Aspiraţia sa primordială este căutarea calităţii, a creşterii şi a realizării de sine, chiar cu preţul suferinţei sau al revoltei. Omul nu există fără partea divină din el, însă acest divin nu este doar simbolic, ci şi real.

Omul are două surse permanente în lumea antică: sursa biblică şi sursa greacă. În acestea este cuprins ceea ce s-a elaborat şi degajat puţin cîte puţin din haosul începuturilor. Însă dacă omul are înainte de toate o origine iudeo-elenică, totuşi, el nu s-a revelat definitiv şi nu s-a afirmat spiritual decît în creştinism,

decît prin Hristos şi revelaţia creştină. El nu a început să existe în mod real decît în persoana lui Hristos, Dumnezeul-Om. Iar ideea fundamentală a creştinismului în ceea ce-l priveşte pe om este o idee realistă: aceea a unei transfigurări şi iluminări efective a naturii sale create; scopul său este dobîndirea calităţilor supreme şi nu prefigurarea simbolică în lumea umană a unei lumi non-umane. Ideea antropologică ce stă în centrul creştinismului este cea de Dumnezeu-Umanitate, de Împărăţie teandrică reală, Hristos fiind Dumnezeul-Om şi nu Dumnezeul-Înger. Ierarhia simbolică este un simbolism teo-angelic. Or etica nu poate fi fundamentată pe o ruptură între Dumezeu şi om, între divin şi uman.

Se poate stabili existenţa a trei tipuri de etici: *etica teologică, etica umanitară şi etica teandrică.* Această carte îi este consacrată celei din urmă.

Partea a doua

Etica “dincoace” de bine şi rău

Capitolul I

ETICA LEGII

1. Dualismul binelui şi răului

Etica lumii noastre presupune dualismul binelui şi răului. Concepţia monistă despre lume îi este întotdeauna defavorabilă şi slăbeşte în om patosul moral. Acest dualism etic indică o distrugere a frumuseţii originare a creaţiei, o denaturare ontologică, o rană în om. Distincţia însăşi între bine şi rău este torturantă şi nu aduce nici o bucurie. Curentele filosofice pot fi clasate în diferite categorii, în funcţie de intensitatea cu care au tratat problema binelui şi răului. De fapt, această intensitate este trăită mai cu seamă în raport cu răul, deoarece binele nu o provoacă în acelaşi grad. Platon, stoicii, gnosticii, Luther, Jakob Böhme, Pascal, Fichte, Nietzsche, Kierkegaard, Dostoievski erau gînditori de orientare etică, pe care îi frămînta problema răului. Dimpotrivă, nu s-ar putea spune acelaşi lucru despre Aristotel, Sf. Toma D'Aquino, Descartes, Spinoza, Leibniz sau Hegel. Orientarea etică a filosofiei nu înseamnă moralism, ci mai degrabă contrariul acestuia. Ea presupune o experienţă tragică a binelui şi răului, pe care legea şi norma morală nu o pot soluţiona. Conştiinţa morală implică dualismul în care se găsesc opuse persoana şi lumea rea ce domneşte în jurul şi înăuntrul nostru. Avem aici un indiciu al faptului că la baza evaluării şi a

actului moral stă căderea, pierderea integrităţii paradisiace, imposibilitatea de a gusta din arborele vieţii într-o manieră imediată, adică fără a recurge la reflexie şi distincţie.

Paradoxul fundamental al eticii constă în faptul că binele moral are o origine rea care îl urmăreşte ca un blestem. Creştinismul pune în lumină acest paradox în mod pătrunzător, dezvăluind neputinţa binelui ca lege. Aceasta este tema fundamentală a Apostolului Pavel, care pune în valoare religia harului. După el, omul nu poate să se justifice, să ajungă la sfinţenie prin faptele legii. "Pentru că din faptele Legii nimeni nu se va îndreptăţii în faţa Lui, de vreme ce prin Lege vine cunoştinţa păcatului" (*Rm* 3, 20)*. "Căci socotim că prin credinţă se va îndreptăţi omul, fără faptele Legii" (*Rm* 3, 28). "Căci dacă moştenitorii sînt aceia care au Legea, atunci credinţa e zadarnică, iar făgăduinţa s'a desfiinţat" (*Rm* 4, 14). Legea este legată de păcat pentru că "(...) atunci cînd nu există lege, păcatul nu se socoteşte" (*Rm* 5, 13). Patosul Apostolului Pavel este legat de eliberarea de sub jugul legii: "(...) voi nu sînteţi sub Lege, ci sub har" (*Rm* 6, 14). "Dar acum ne-am desprins de Lege, murindu-i aceleia care ne ţinea robi, ca să slujim întru înnoirea duhului, iar nu întru vechimea literei" (*Rm* 7, 6). "Cei care vreţi să vă îndreptăţiţi prin Lege v'aţi îndepărtat de Hristos, aţi căzut din har"(*Ga* 5, 4); "Dar dacă sînteţi duşi de Duhul, nu sînteţi sub Lege" (*Ga* 5, 18).

Cuvintele înflăcărate ale Apostolului Pavel pot produce impresia unei negări complete a legii, ele servind de altfel frecvent ca pretext pentru propovăduirea anomiei. Însă a le interpreta astfel ar însemna să se respingă antinomia şi paradoxul eticii legaliste. Creştinismul ne dezvăluie Împărăţia harului, situată deasupra legii şi dincolo de lege. Totuşi, Hristos n-a venit să desfiinţeze legea, ci s-o împlinească. Iar a pretinde să te ridici deasupra ei, înseamnă să te expui cu uşurinţă pericolului de a recădea mai jos decît ea. Legea are o origine rea, fiind un

* [Toate trimiterile din Sfînta Scriptură sunt făcute după ediţia jubiliară a Sfîntului Sinod, versiune diortosită de Î.P.S. Bartolomeu Anania, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2001 – n.t.]

rezultat al păcatului; de aceea, cu toate că pune în evidență și judecă păcatul, nu este în măsură să-l învingă, deoarece chiar în denunțarea sa, ea însăși poate deveni vătămătoare.

Etica legii este de fapt o etică precreștină (nu doar iudaică, ci și păgînă, socială la origine) în chiar sînul creștinismului; iar această etică se aplică și eticii aristotelice, stoice, pelagiene și chiar eticii tomiste în cea mai mare parte a ei[1]. Totuși, ea corespunde unui principiu veșnic, recunoscut chiar de lumea creștină, cu toate că în cadrul ei păcatul și răul nu sînt învinse. Etica legii are un destin foarte complex în istoria creștinătății. Credința creștină este revelația harului, iar etica creștină cea a mîntuirii. Dar creștinismul, îngreunîndu-se și degenerînd în lumea normativă, a fost în așa măsură interpretat din perspectiva legii, încît Evanghelia și chiar harul nu au rămas la adăpost de ea. Astfel, teologia catolică oficială îmbracă, într-o măsură considerabilă, un caracter legalist. Spiritul juridic, raționalismul și formalismul corespund întotdeauna unei introduceri a legii în adevărul și revelația creștină, care prin esența sa este suprajuridică. Există o teamă a spiritului juridic față de doctrina Apostolului Pavel, pe care s-a străduit să o limiteze și tempereze. Aceste elemente juridice semi-pelagiene și raționaliste s-au infiltrat pînă și în conștiința Bisericii. Luther s-a ridicat cu înflăcărare împotriva acestei stări de lucruri, străduindu-se să se situeze dincolo de bine și rău[2]. Însă prozeliții săi, temîndu-se de protestele sale pătimașe, au încercat să le facă inofensive și să modereze, prudent, iraționalismul său. Numai școala lui Karl Barth revine la spiritul său paradoxal, urmînd în aceasta exemplul lui Kierkegaard[3]. Asistăm în cursul întregii istorii a creștinismului la antagonismul dintre principiul harului, al renașterii spirituale și principiile juridice și raționaliste.

Etica legii are rădăcini profunde și vechi în societatea

---

1 Vezi Étienne Gilson, *Les moralistes chrétiens* (Texte et commentaires), *Saint Thomas d'Aquin*. Surprinzător este gradul de asemănare al eticii Sfîntului Toma cu etica lui Aristotel.

2 Lev Șestov vede în acest lucru o analogie între opera lui Luther și cea a lui Nietzsche.

3 Vezi în special *Der Römerbrief*.

umană, ce urcă pînă la clanurile ancestrale cu cultele lor totemice, cu tabu-ul lor primitiv. Ea diferă de etica personală a mîntuirii şi creaţiei prin faptul că este prin excelenţă socială. Căderea a supus conştiinţa umană societăţii, care devine purtătoarea şi păzitoarea legii morale. Iar acei sociologi care susţin originea socială a principiului moral, chiar dacă nu i-au pătruns sursa originară şi sensul profund, au întrezărit totuşi un anumit adevăr. Etica legii este un indiciu al faptului că societatea a devenit subiectul evaluării morale, deoarece stabileşte interdicţii, tabu-uri, legi şi norme, cărora persoana trebuie să li se conformeze sub ameninţarea de a fi închisă şi pedepsită. Această etică nu poate fi individualistă, pentru că nu pătrunde niciodată în profunzimea intimă a vieţii morale, a experienţei şi luptelor sale. Ea amplifică răul în raport cu persoana umană stabilindu-i interdicţii şi pedepse, micşorînd-o cu totul faţă de viaţa universală şi socială. Ea elaborează o doctrină optimistă referitoare la forţa legii morale, liberul arbitru, pedepsirea celor răi, care ar confirma pretinsa justiţie ce domneşte în lume. Aşadar, ea este în acelaşi timp umană şi inumană: umană pentru că este adaptată nevoilor şi nivelului omului, şi inumană, într-un şi mai înalt grad, deoarece este neîndurătoare faţă de persoană, faţă de destinul său individual şi viaţa sa intimă.

2. Conştiinţa morală primitivă

Sociologia şi antropologia ştiinţifică s-au ocupat mult de omul primitiv. Însă metodele şi principiile fundamentale ale acestor discipline erau impregnate de teoria evoluţionistă din cea de-a doua jumătate a secolului XIX. Studiindu-se sălbaticii contemporani, se făceau deducţii referitoare la omul primitiv. Aceasta nu ca urmare a unui studiu ştiinţific, care, de fapt, era imposibil, ci ca o consecinţă a unui principiu filosofic preconceput ce le-a determinat să-şi imagineze fiinţa umană ca pe una ce trăia la origine într-o stare de semi-animalitate şi care s-a cizelat în mod progresiv pînă la civilizaţia secolului XIX. Trecutul îndepărtat al omului a fost stabilit în funcţie de prezent, pornindu-se de la sălbatici şi animale. Iar savanţii aveau o imaginaţie atît de slabă, încît nu-şi puteau reprezenta în trecut decît ceea ce constatau în viaţa contemporană şi, în plus, la nivelurile ierarhice cele mai de jos ale acesteia.

Însă omul şi viaţa în trecutul îndepărtat erau fără îndoială infinit mai misterioase şi enigmatice decît îşi pot închipui antropologii şi sociologii. Aici sînt mai aproape de realitate ocultiştii şi teozofii. Există o parte de adevăr în aşa-numita *Cronică Akashică, Cronica Lumii,* deşi ea a fost uşor banalizată. Este incontestabil că în zorii umanităţii, pămîntul era într-o stare diferită de cea a lumii noastre istorice, că el era mai difuz, că

limitele ce îl separau de alte lumi erau mai puţin precise şi determinate. Biblia, în Cartea Facerii, ne vorbeşte despre acest lucru sub o formă voalată. Evoluţionismul secolului XIX trebuie considerat ca fiind depăşit din punct de vedere filosofic şi ştiinţific; de asemenea, trebuie să se recunoască că el nu poate fi pus la baza metodelor şi principiilor de cercetare şi analiză. Într-adevăr, este inadmisibil să i se atribuie umanităţii primitive şi antice maniera noastră de a gîndi, psihologia şi imaginea noastră despre lume, căci nu poate exista nici o legătură între ea şi sălbaticii sau lumea animală de astăzi.

Lévy-Bruhl, criticîndu-i pe Taylor şi Frazer, încearcă să pună în valoarea mentalitatea primitivă, fundamental diferită de cea a oamenilor civilizaţi[1]. Dar concepţia sa pozitivistă şi raţionalistă despre lume nu i-a permis să înţeleagă despre ce este vorba în cazul ei. În special, ceea ce numeşte el "legea participării" dovedeşte faptul că mentalitatea primitivă aparţine unei categorii superioare celei a civilizaţiei secolului XIX, deoarece ea sugerează o înrudire mistică între subietul cunoscător şi obiectul său de cunoaştere.

În cursul dezvoltării civilizaţiei, omul nu s-a îmbogăţit doar: dacă a reuşit să se înalţe, el a ajuns de asemenea să degenereze, să decadă, să slăbească. Este de netăgăduit că de-a lungul timpului el a pierdut anumite cunoştinţe în legătură cu apropierea de sursele fiinţei şi că nu a păstrat despre ele decît o vagă reminiscenţă[2]; la fel, este incontestabil că au existat în trecut mari culturi, în special cele ale Babilonului şi Egiptului, ce au fost urmate de o regresie, în care realizările lor au fost distruse. Avem serioase motive să credem în realitatea mitului Atlantidei, ce ne înfăţişează istoria unei civilizaţii înalte care a cunoscut o descompunere morală şi s-a năruit definitiv. În consecinţă, ar fi mai corect ca sălbaticul epocii noastre să fie considerat drept produsul unei degenerescenţe şi decadenţe, decît să se vadă în el omul primitiv şi izvorul dezvoltării umane. De asemenea, în ca-

1 Cf. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures.*
2 Ocultiştii nu sînt singurii ce susţin acest lucru. Vezi în special Abbé Moreaux, *La science mystérieuse des Pharaons.*

racterizarea conştiinţei morale primitive, nu trebuie să vedem anticiparea problemei originilor umanităţii, ci să ne amintim că avem de-a face aici cu o stratificare secundară, observată şi studiată deja.

Westermarck gîndea corect cînd susţinea că afectele morale se nasc din "resentiment". Aşa se explică de ce răzbunarea a avut de jucat un rol central şi primordial în conştiinţa primitivă, în care ea este expresia eticii legii. Străvechea frică, spaima era principalul resort al vieţii morale, răzbunarea fiind legată de ea. Sufletul victimei nu cunoştea odihna atîta vreme cît nu era răzbunat. Omul străvechi resimţea foarte acut puterea morţilor asupra vieţii sale, iar frica pe care o încerca faţă de ei era infinit superioară nepăsării şi uşurătăţii manifestate în această privinţă de omul contemporan.

Cel mai izbitor lucru este faptul că vechiul sentiment de răzbunare nu era la origine un instinct crud şi sîngeros, un produs al duşmăniei şi urii, ci el corespundea, dimpotrivă, unei datorii religioase, unei afect moral prin esenţă. Este ceea ce întîlnim în tragedia greacă, în cea a lui Oreste de pildă, unde eroul este obsedat de datoria morală de a răzbuna memoria tatălui său, iar mai tîrziu în tragedia lui Hamlet. Etica ancenstrală a răzbunării constituie un strat de afecte morale foarte profund. Distincţia, evaluarea şi judecata morală comportă un element transformat al răzbunării primitive. "Cel bun" vrea să se răzbune pe "cel rău", chiar dacă această răzbunare nu implică nimic sîngeros. Judecata morală a lumii antice considera inadmisibil ca o crimă să rămînă nepedepsită, însăşi această idee înspăimîntînd-o. Or, cum pedeapsa corespundea unei răzbunări, aceasta din urmă a dat naştere ideii de sancţiune. Cel care pedepseşte se identifică cu cel care se răzbună. Această idealizare şi sublimare a răzbunării, ca datorie religioasă şi morală, şi-a găsit încoronarea metafizică în ideea de Infern.

Conştiinţa morală primitivă este o conştiinţă generică şi socială, în care subiectul moral se arată a fi spiţa şi nu persoana. Iar răzbunarea, ca act moral, este un act exercitat prin spiţă şi transmiţîndu-se acesteia. Ea constituie cel mai caracteristic

fenomen moral al umanităţii antice, şi supravieţuieşte, disimulat sub contribuţiile civilizaţiei, în umanitatea creştină, în măsura în care vechea natură nu a fost iluminată şi transfigurată. Instinctul şi psihologia ei, atît de opuse creştinismului, se transformă într-o concepţie originală, în necesitatea omului de a-şi apără onoarea personală şi pe cea a neamului său cu arma în mînă. Afrontul adus onoarei trebuie spălat în sînge. Spiţa inspira o teamă respectuoasă, de care ţine şi frica de incest ce l-a urmărit pe om din timpuri imemoriale. Freud este legat de căutarea unui "complex" în tragedia lui Oedip, complex căruia îi atribuie o importanţă universală şi pe care construieşte o adevărată sociologie. Această crimă antică i se pare a fi pilonul fundamental al tuturor societăţilor umane şi credinţelor religioase primitive[3]. Freud se prezintă aici ca un veritabil creator de mituri. Însă oricît de exagerată ar fi influenţa pe care o atribuie complexului lui Oedip, nu este mai puţin adevărat că el a atins în acest punct un adevăr imemorial. Sociologii îşi dau osteneala să găsească raţiunea vechii frici provocată de incest, fără să ajungă să o descopere. La drept vorbind, această frică este legată de o mistică gregară. Incestul lui Oedip lasă impresia atingerii limitei ororii, deoarece omul părea să respingă aici faptul naşterii şi să se ridice împotriva legii vieţii generice. Răzbunarea antică nu este legată de culpabilitatea personală. Sancţiunea nu viza în mod direct pe cel vinovat şi responsabil. Ea este impersonală, iar ideea culpabilităţii şi responsabilităţii personale nu începe să se dezvolte decît atunci cînd sancţiunea trece în mîinile Statului. Legea, ce are întotdeauna un caracter social, cere înfrîngerea haosului originar al instinctelor; dar de fapt, ea mai mult refulează în interior aceste instincte decît le iluminează. De aceea ne întîlnim la omul secolului XX, cum ne-o confirmă şi războiul mondial, cu revoluţia comunistă sau hitleristă.

Răzbunarea, care reprezenta la origine o datorie deopotrivă morală şi religioasă, devine după revelaţia creştină un instinct imoral pe care omul este chemat să-l învingă cu ajutorul unei

3 Vezi ingenioasa şi ciudata sa lucrare, *Totem şi tabu* [în *Opere I*, trad. de Leonard Gavriliu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1991 – n.t.].

legi noi. Constrîngerea exercitată de clan şi spiţă (şi care, stabilind un număr incalculabil de tabu-uri, de interdicţii, provoacă sentimente de frică şi chiar de teroare) degenerează din lege morală precum era, în impulsuri atavice, cu care conştiinţă morală mai înaltă intră în conflict. Avem aici unul din adevărurile esenţiale ale eticii sociale. La început, societatea tempera, stăpînea şi disciplina tendinţele impulsive ale omului, dar pe treptele superioare ale conştiinţei morale, ceea ce a introdus în el pentru a-i modera impulsurile, a degenerat în instincte haotice. Este ceea ce se întîmplă de altfel cu răzbunarea. Omul a fost privat de libertate, pe motivul că era dominat de instinctele sale păcătoase, însă această dominare socială a devenit mai tîrziu o nevoie de ambiţie şi tiranie. Prejudecăţile, inerţia şi constrîngerea castelor, supravieţuitoare ale ordinii sociale rudimentare, stabileau într-o anumită epocă un cosmos social, dar s-au transformat cu timpul în tendinţe ce împiedicau libera organizare a societăţii. Legea ne arată aici dualitatea sa funciară şi absoluta sa neputinţă în ceea ce priveşte viaţa morală a umanităţii.

Viaţa primitivă nu este doar socială, ci şi comunistă. Iar acest comunism primitiv este sursa instinctelor despotice de care societatea umană nu a reuşit să se elibereze nici în zilele noastre. Afectele morale originare se năşteau în epoca în care specia îşi exercita hegemonia asupra individului. Conceptele morale începeau să se formeze pe cînd persoana nu se revelase încă şi somnola în stare potenţială. De aceea, viaţa morală este pînă şi astăzi sfîşiată între evaluările şi conceptele morale ce datează din vremea dominării speciei şi cele care s-au elaborat de cînd persoana s-a consolidat şi a devenit subiectul vieţii morale. Tabu-ul era categoria fundamentală a eticii normative şi generice, dar îl găsim şi în prezent chiar dacă conştiinţa personală a devenit sursa judecăţii de valoare. Moralitatea originară s-a format sub influenţa fricii pe care o provocau sufletele morţilor, determinîndu-se nu numai în raport cu oamenii, ci şi cu zeii şi semizeii, cu demonii şi spiritele. Suveranul personifica un zeu, un totem. Aceasta este originea veneraţiei pe care o suscită

monarhul pînă în zilele noastre, a naşterii unei morale de inspiraţie monarhică. Cruzimea îmbrăca în societatea primitivă nu doar caracterul unui instinct haotic, în acelaşi timp animalic şi natural, ci şi pe cel de sancţiune morală. În definitiv, în cursul întregii sale istorii, omul a fost crud în virtutea unor afecte şi datorii morale. Iar faptul că se eliberează de acest instinct de cruzime este semnul că se eliberează de sentimentul datoriei moştenit din trecut. De altfel, nu există nimic mai penibil decît acest atavism al instinctelor legate de afectele morale ale unei epoci dispărute de multă vreme. Acestui atavism îi datorăm cele mai grave mutilări ale vieţii. Etica legii este în general impregată de el. Şefii de Stat, demnitarii Bisericii, capii familiei, directorii de întreprinderi au dat adeseori dovadă de cruzime, nu în virtutea unei înclinaţii pentru violenţă şi despotism, ci în virtutea afectelor ereditare, dintr-un sentiment de datorie, pe care ei îl resimt în primul rînd. În fond, etica legii, elaborată în epoca hegemoniei absolute a speciei, tortureazǎ individul, tocmai atunci cînd conştiinţa personală se trezeşte şi centrul de gravitaţie al vieţii morale se mută în ea.

Magia caracterizează încă în şi mai mare măsură conştiinţa morală primitivă. Prin intermediul său, omul a luptat cu forţele ostile, dînd naştere activităţii umane, ştiinţei şi tehnicii. Ea constituia o forţă socială în cel mai înalt grad. Puterea în lume, cea a moralei şi interdicţiilor sale, s-a consolidat la început ca o putere magică[4]. Magia este, prin natura sa, imperativă. Ei i se datorează distincţia între ceea ce este moralmente pur sau impur. Oamenii credeau în magia cuvîntului. Superstiţia legată de această magie îi împiedica să se atingă de tabu-ul moral. Remuşcările, neavînd nici o legătură cu vinovăţia lor personală, le umplea conştiinţa pînă la refuz. Asupra lor apăsa magia blestemelor şi a condamnărilor. Ei ajungeau să-şi imagineze că acţiunile şi cuvintele lor morale se bucură de putere asupra Zeului şi a destinului. La origine, actul moral era într-un fel o formă de magie operativă. Oamenii credeau în realizarea

4 Frazer, căruia îi datorăm o lucrare despre originea magică a puterii regale, insistă în mod deosebit asupra acestui punct

magică a comandamentelor şi riturilor morale. Contemporanii noştri au moştenit această superstiţie. Filosofii şi moraliştii, Socrate şi stoicii, Kant şi Tolstoi au încercat să purifice legea morală de aceste elemente magice. Însă acestea supravieţuiesc, în mod incontestabil, în "faptele bune" ale eticii legii[5].

5 Vezi Frazer, *Creanga de aur* [5 vol., trad. de Octavian Nistor, Ed. Minerva, Bucureşti, 1980 – n.t.]; Huber şi Mauss, *Mélanges d'histoire des religions* şi Maxwell, *Magia* [trad. de Maria Ivănescu, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1995 – n.t.]

3. Caracterul social şi comun al legii

Etica legii este etica socialului. Ea organizează viaţa omului mediu, a maselor, însă individualitatea creatoare, ce se distinge din punct de vedere calitativ, îi scapă. Morala legii este o morală universal valabilă. Cotidianitatea, pentru care Heidegger stabileşte categoria particulară a "impersonalului Se" (*das Man*), îmbracă un caracter social. Ea corespunde hegemoniei societăţii şi omului mediu, cu legile şi normele lor, asupra vieţii interioare a persoanei, profund individuală şi de neînlocuit în originalitatea sa. Cotidianitatea (man sagt, "on dit") este caracterizată prin stingerea focului creator al vieţii. În cadrul său, conştiinţa morală nu este determinată de ceea ce gîndeşte însăşi persoana, de judecata sa, ci de ceea ce gîndesc ceilalţi, adică de o judecată străină. Moralismul juridic este totdeauna social şi nicidecum personalist. Pentru el, deţinătorul legii nu ar putea fi persoana, ci numai societatea. Aceasta este trăsătura cea mai caracteristică a eticii legii şi ea rămîne valabilă chiar atunci cînd această etică devine filosofică şi idealistă şi proclamă valoarea autonomă a persoanei umane.

Într-adevăr, legea morală, la fel ca şi legea logică, este riguros obligatorie pentru orice făptură umană vie, independent de

individualitatea şi originalitatea sa, legea profesînd cel mai profund dispreţ pentru experienţa individuală şi luptele morale ale spiritului. De asemenea, indiferenţa pe care o manifestă Kant în privinţa lor este, din acest punct de vedere, cu totul caracteristică. Legea nu este interesată decît să ştie dacă persoana o respectă sau nu. Iar Cohen, care a elaborat o etică juridică, o încorporează, într-un mod cu totul consecvent, jurisprudenţei. Etica organizează cotidianitatea socială. Această cotidianitate cristalizată, în care existenţa şi-a pierdut strălucirea, urmăreşte ca un coşmar viaţa creatoare a persoanei. Legea violentează şi mutilează viaţa. Acestea sînt erorile datorate distincţiei juridice între bine şi rău. De aici rezultă despotismul legii. Moralismul ce condamnă oamenii pentru veşnicie este un produs al acestei distincţii; însă în faţa eticii supreme, care nu are nimic juridic, el apare fără îndoială drept imoral. Adevărata tragedie a eticii constă în faptul că această lege are totuşi o misiune pozitivă pe pămînt, neputînd fi pur şi simplu negată şi respinsă. Dacă respingerea ei ar fi fost posibilă, ea nu ar mai fi tragică în principiu. În consecinţă, dacă viaţa creatoare a persoanei trebuie cucerită, dacă etica legii trebuie depăşită, nu trebuie să nu i se recunoască, totuşi, valoarea pozitivă şi să se uite că, deşi mutilează într-un fel viaţa persoanei, ea o şi apără. Aici se ascunde întreaga complexitate a rosturilor sale.

Paradoxul rezultă din faptul că, în lumea noastră păcătoasă, dominaţia exclusivă a eticii harului ar expune libertatea şi chiar existenţa persoanei unor pericole redutabile. Trebuie să se recunoască faptul că libertatea nu a fost întotdeauna apărată pornind de la har, ci mai degrabă pornind de la lege. Teocraţia medievală, fie ea orientală sau occidentală, imperială sau papală, avea pretenţia să se ridice deasupra legii, dar în realitate ea nu a ajuns decît la o degenerescenţă juridică a harului. Societatea teocratică simbolizează împărăţia lui Dumnezeu în ordinea naturală şi istorică care este supusă legii, însă ea subordonează libertatea individului regenerării unui alt individ, a puterii sau a întregii societăţii. Iar atunci cînd această preafericită regenerare nu se produce, individul este supus violenţei, toate

drepturile îi sînt refuzate şi libertatea suprimată. De aici valoarea dreptului, care corespunde domniei legii. Viaţa omului, libertatea şi drepturile sale nu depind niciodată în mod exclusiv de starea spirituală a societăţii sau a puterii. Ele trebuie, oricum, garantate. Orice societate ce are pretenţia că se întemeiază pe har şi refuză autoritatea legii este o societate despotică. Comunismul constituie o dovadă în acest sens: întemeiat pe un anumit gen de har, deşi de un ordin obscur şi necreştin, el ni se înfăţişează ca o tiranie, ca o teocraţie răsturnată. În sînul lumii păcătoase, persoana, printr-o parte a fiinţei sale, este condamnată să graviteze în cotidianitatea socială, iar dacă este supusă constrîngerii sale, este în acelaşi timp apărată de ea, dreptul nefiind altceva decît justiţia reflectată în acest mediu. Împărăţia cotidianităţii, a lui *das Man*, este un produs al căderii, o lume decăzută în care, printr-o fatalitate ineluctabilă, însăşi revelaţia creştină este desfigurată. Pe scurt, răul originar nu rezidă în legea ce denunţă păcatul, ci în păcatul ce produce legea.

Etica greacă, începînd cu Socrate, avea deja tendinţa să se elibereze de sub jugul societăţii şi al legii. Socrate, în conştiinţa sa morală, s-a opus democraţiei ateniene, însă a căzut victimă legii, cotidianităţii sociale, *das Man*-ului, lui "se spune". Atunci cînd proclamă că trebuie să asculte de Zeu mai degrabă decît de oameni, el înţelege că trebuie să se supună Zeului, conştiinţei, adevărului, omului interior, mai mult decît societăţii, cotidianităţii, legii exterioare. Din perspectivă interioară, Socrate nu a reuşit să ajungă la etica harului, cum de altfel nu au reuşit nici stoicii. Totuşi, persoana umană îi datorează faptul de a fi contribuit în mare măsură la eliberarea sa morală. Cînd citim la Platon că Socrate vroia mai degrabă să suporte el însuşi nedreptatea, decît să o cauzeze semenului său, asistăm deja la un transfer al centrului de greutate al vieţii şi valorilor morale în profunzimea persoanei. Şi acest lucru este cu atît mai curios, cu cît Platon ajunge să susţină comunismul, care sacrifică individul. Conştiinţa greacă nu a putut să depăşească definitiv puterea pe care Cetatea-Stat o avea asupra persoanei. De altfel, această eliberare nu s-a realizat decît în creştinism, care ne-a condus de

la etica legii la etica mîntuirii. Constrîngerea binelui legalist asupra vieții omului și a lumii se traduce prin următoarea formulă: *fiat justitia, pereat mundus*. Etica juridică aduce cu sine sclavia omului față de Stat și societate, ea provoacă o atitudine servilă față de monarh, conducător, bogați, față de "marii" oameni ai acestei lumi, precum și față de mulțime, masă, majoritate. Judecățile sale nu sînt datorate persoanei, omului, ci speciei, clanului, castei, Statului, națiunii, familiei. Chiar principiul divin al justiției se vede transferat în aceste alcătuiri ale cotidianității. Etica juridică nu cunoaște omul interior, ci se limitează la reglementarea vieții omului exterior în raporturile sale cu societatea; ea se sprijină pe ceea ce noi numim ierarhia exterioară prin distincție de ierarhia interioară. Ea poate fi la fel de bine conservatoare și revoluționară, fără să rămînă din acest motiv mai puțin autoritară și socială. Ea suprimă acțiunea și evaluarea morală, pure și originare, acestea fiind literalmente înecate de aluviunile sociale purtate de grupuri, familii, clase, partide, curente, credințe și idei preconcepute. De aici rezultă o imposibilitate de a atinge judecata morală, liberă și pură. Statul joacă în special un rol preponderent în actele noastre morale. Însă acestea nu ne sînt inspirate doar de Dumnezeu, ci și de diavol. Iar misiunea primordială a vieții morale constă tocmai în a găsi actul originar ce nu a fost corupt de influențele sociale.

În păgînismul antic și în iudaism, atitudinea față de soartă și rațiunea universală ne oferă un paradox singular: în timp ce grecul și romanul se înclinau în fața destinului ce părea să fie fără apel, evreii, dimpotrivă, se revoltau și luptau împotriva lui Dumnezeu, cum ne-o dovedesc Iov, profeții și autorul Psalmilor. Pe scurt, poziția față de puterea absolută a legii era fie de impasibilitate și supunere, fie de rebeliune și luptă împotriva lui Dumnezeu. Însă nu doar Iov și profeții s-au dovedit capabili de revoltă, ci și tragicii și înțelepții. În schimb, orientarea generală a vieții era în conformitate cu exigențele legii. Vechile cărți, Codul lui Manu, Biblia, Talmudul, Coranul ne arată o viață în întregime reglementată; la fiecare pagină ne lovim de frica de impuritate, de tabu-uri, de obstacole și categorii despărțitoare.

Impurul şi purificarea, interdicţia şi violarea ei sînt tot atîtea categorii fundamentale ale vieţii morale la originea sa. Principalul ei stimulent a fost, fără nici o îndoială, teama de a încălca interdicţia şi de a deveni impur în cazul încălcării ei. Acesta este stadiul primitiv al eticii legii, pe care îl vedem transformîndu-se mai tîrziu, chiar în sînul creştinismului, în juridism, în etica lui Kant, în normativism idealist. Ea are ca fundament frica religioasă, cvasi-animalică, ce îl urmăreşte pe om pînă pe treptele cele mai înalte ale culturii, unde capătă doar forme mai rafinate.

Or, dacă legea, prin proprietăţile ei inerente, îl face pe om întotdeauna temător, este pentru că nu transfigurează natura umană, nu distruge păcatul, limitîndu-se, prin frica deopotrivă exterioară şi interioară pe care o inspiră, să-i impună anumite limite. Iar ordinea morală este menţinută în special cu ajutorul acestei frici religioase, ce ia apoi caracterul unei legi morale. Consecinţelor primare ale păcatului le vor corespunde pedepsele crude, supliciile, investite de viaţa Statului şi a societăţii cu o importanţă morală.

Nu numai că legea nu se interesează de viaţa persoanei, dar ea nici măcar nu o ajută să realizeze binele pe care i-l pretinde. Trebuie văzută aici una din profundele sale contradicţii, ce ne determină să căutăm etica mîntuirii. Găsim frecvent în ascetismul creştin o virtute seacă, lipsită de har, înclinată spre etica juridică. Ostilitatea monahală faţă de viaţă este în special una din reacţiile sale în chiar sînul religiei harului, reacţie din care lipseşte forţa ce trebuie să contribuie la iluminarea existenţei. Numai ascetismul legat de mistică are un caracter diferit. Legea morală, a civilizaţiei, a Statului şi dreptului, a economiei şi tehnicii, a familiei, a Bisericii şi ascezei, organizează viaţa, o apără, o judecă şi uneori o mutilează, fără să o sprijine vreodată, să o ilumineze şi transfigureze printr-o forţă regeneratoare.

Legea este necesară lumii noastre păcătoase şi umanităţii, suprimarea ei mecanică fiind imposibilă. Însă ea trebuie depăşită printr-o forţă supremă; lumea şi omul trebuie să se elibereze de sub jugul ei impersonal. Căci odioasă în moralismul său este aspiraţia de a face din om un automat al virtuţii. În

definitiv, etica legii se elaborează ca şi cum Dumnezeu nu ar exista, adică fără a ţine seama de sprijinul Său. De aceea revolta pe care ea o provoacă în răstimpuri este inevitabilă, cum este deopotrivă, vai, întoarcerea la o virtute juridică din care a dispărut orice foc lăuntric. Această revoltă este un fenomen moral ce ne impune o reală atenţie. Dominaţia eticii juridice în toate sferele vieţii este expresia legii obiective a numărului mare, adică a necesităţii de organizare, de ordine în viaţa maselor, fie în cea a umanităţii sau a materiei în viaţa naturală. Aici se ascunde sensul cosmic al legii. Dimpotrivă, libertatea ce se opune puterii absolute a normei în toate domeniile vieţii, exprimă legea numărului mic, ea interesează înainte de toate aristocraţia spirituală ce constituie o minoritate. Libertatea minorităţii corespunde în general unei limitări impuse majorităţii prin mijlocirea legii. Acesta este paradoxul său în istorie. Libertatea creatoare a gîndirii este aristocratică, dar împotriva acestei puteri a legii asupra vieţii şi gîndirii se ridică nu doar "aristocraţia" spirituală, ci şi forţele "democratice" şi "dionisiace" ale vieţii. O constatăm în revoluţiile ce dobîndesc o importanţă etică, pe care aristocraţia nu le-ar fi declanşat niciodată prin ea însăşi. Puterea pe care o exercită obiceiul, opinia publică, tradiţia este întotdeauna "democratică", ea corespunde numărului mare; cu toate acestea, revolta masei împotriva obiceiului, a opiniei publice şi tradiţiei – revoltă care, la rîndul ei, dă naştere altor revolte – nu mai este democratică[1]. Pe scurt, etica legii este întemeiată pe contradicţii ce se manifestă în propriul său domeniu. Numai etica harului reuşeşte să se ridice deasupra antagonismului dintre libertatea "aristocratică" şi legea "democratică".

1 Le Bon vorbeşte în mod judicios despre conservatorismul maselor revoluţionare. Cf. *Psihologia mulţimilor*

4. Etica normativă. Fariseismul

Etica legii nu există doar ca etică religioasă şi socială. Ea devine de asemenea o etică filosofică şi merge pînă la a se fundamenta pe libertate şi autonomie; însă chiar supusă acestor transformări, ea păstrează amprenta Vechiului Testament. Devenită filosofică, această etică este normativă şi idealistă. Ea nu este deloc autoritară şi eteronomă, ci oferă dimpotrivă o autonomie. Aşa se prezintă în special etica lui Kant, căruia îi datorăm tentativa cea mai remarcabilă a unei filosofii morale a legii. Caracterul autonom al acestei etici dezvăluie caracterul său juridic, căci autonomia este în pofida a orice o "nomie". Maxima morală a lui Kant, conform căreia omul trebuie tratat ca un scop în sine şi nu ca un mijloc, este zdruncinată de fundamentul juridic al eticii, deoarece fiecare om ajunge să fie un instrument ce serveşte la realizarea unei legi abstracte, impersonale, universal valabile. Morala este liberă, de vreme ce comportă o lege în ea însăşi, însă omul nu este liber, nici autonom, ci subordonat integral normei şi legii. Iată de ce Kant respinge latura emoţională a vieţii morale, fapt ce a suscitat celebra epigramă a lui Schiller. Pentru el, persoana umană nu este niciodată o valoare, ci doar un principiu pur formal, universal şi juridic. Kant nu lasă nici un loc individualităţii, problemei morale în unicitatea sa, care cere la rîndul său o soluţie individuală unică, adică o creaţie morală. Etica kantiană se opune şi ea principiu-

lui eudemonismului, fericirii ca scop al vieții, însă înțelege prin acest principiu o normă abstractă a binelui, neglijînd în întregime fericirea persoanei umane. Forma de gîndire proprie eticii legii comportă în mod necesar ceva fatal și de nelămurit, datorită faptului că individualul și concretul îi scapă întotdeauna. Orice etică a legii se simte obligată să afirme superioritatea binelui abstract în raport cu cel concret, chiar dacă primul este înțeles ca principiu al persoanei sau al fericirii. M. Scheler, care recunoaște, cum am văzut deja, valoarea personalității și individualității, a supus formalismul kantian unei critici viguroase[1]. Din nefericire, chiar și la el, noțiunea de libertate lipsește aproape cu totul.

Filosofia morală a lui Tolstoi este o doctrină a legii în aceeași măsură ca și cea a lui Kant, deși, la fel ca aceasta, nu este nici ea autoritară. Tolstoi merge pînă la a considera Evanghelia sub unghiul legii morale, ceea ce îl face să stabilească o analogie între realizarea împărăției lui Dumnezeu și abținerea de la tutun sau de la vin. Învățătura lui Hristos se transformă la el într-o serie de prescripții morale, pe care omul le poate îndeplini ușor, oricît de puțin le-ar recunoaște raționalitatea. Tolstoi a fost un puternic critic al ipocriziei și minciunii creștine, dar a eșuat la rîndul său într-o altă înfundătură, supunînd viața puterii tiranice a moralei juridice. De aceea moralismul său a dobîndit un caracter cvasi-demonic, ce distruge bogăția ființei. Kant și Tolstoi, deși se ridică pe terenul credinței creștine și mărturisesc o dragoste pentru libertate, oferă un exemplu de degenerescență juridică ce poate lua în stăpînire creștinismul. Ei afirmă justificarea de sine prin realizarea legii, revenind astfel la un fariseism purificat din punct de vedere filosofic, la un pelagianism ce nu mai are nevoie de har.

Luther s-a ridicat împotriva acestui moralism și raționalism pelagian, adică împotriva spiritului juridic al catolicismului. Însă în scurtă vreme, luteranismul a suferit și el o degenerescență asemănătoare. În definitiv, spiritul juridic fariseic nu a fost niciodată depășit și a predominat în toate epocile în crești-

1 Vezi lucrarea sa *Der Formalismus in der Ethik und die materiele Wertethik.*

nism; nici chiar noţiunea de har nu a fost scutită de influenţa lui. Orice moralism este un fariseism juridic şi asceza însăşi a devenit unul. Tipul moralistului se confundă cu cel al doctorului legii, ce ignoră deliberat omul individual, persoana, fiinţa vie. Împotriva acestei stări de lucruri, reacţia amoralistului este îndreptăţită. Normativismul eticii juridice nu este aplicabil decît în cazurile elementare cele mai grosiere, cum sînt depravarea, crima, furtul, înşelăciunea; însă el nu poate fi adaptat cazurilor mai profunde şi mai subtile, care cer o soluţie individuală şi creatoare. Legea nu s-a declanşat decît prin natura pasională a vechiului Adam, în acelaşi timp răzbunătoare, ambiţioasă, setoasă de cîştig, invidioasă şi senzuală. Deşi etica nu este văzută decît ca un îndemn de a nu fura batista din buzunarul aproapelui, adevărata sa problemă se situează la o cu totul altă profunzime: ea este în legătură cu complexitatea individuală a vieţii ce rezultă din ciocnirea valorilor de ordin superior şi face ca viaţa să fie tragică.

Imaginea religioasă a eticii juridice ne este dată de fariseism, însă ar fi incorect să se vadă în acesta din urmă un termen injurios, un fenomen religios şi moral de ordin inferior, interpretare pe care i-o dau atît de des creştinii, deoarece el reprezintă, dimpotrivă, culmea vieţii religioase şi morale a iudaismului. Pe terenul surpat şi întărit al religiei legii, el era chiar imposibil de depăşit. Fariseii erau dascăli religioşi, comentatori ai legii, căreia îi rămîneau fideli. Or, impresia fundamentală şi predominantă ce se degajă din lectura Evangheliei este o revoltă împotriva acestui fariseism, o denunţare a minciunii sale în faţa adevărului Noului Testament. De ce s-a ridicat Hristos împotriva acestui fenomen înalt şi pur? Răspunsul este simplu: acuzaţia lui Hristos este adusă împotriva eticii juridice, a justificării prin lege, a satisfacţiei pe care o procură convingerea asupra propriei sfinţenii. Evanghelia îi situează pe vameşi şi păcătoşi deasupra fariseilor, pe cei impuri deasupra celor puri, pe cei care nu respectă legea deasupra celor care o respectă, pe cei din urmă deasupra celor dintîi, pe cei rătăciţi deasupra celor ce se consideră salvaţi, pe "cei răi" deasupra "celor buni". Acesta este de

altfel paradoxul moralei evanghelice, paradox pe care creştinii s-au străduit să-l accepte şi să-l realizeze de-a lungul istoriei. Convinşi că acuzaţiile evanghelice se aplică fariseilor unui trecut îndepărtat, ei blamează viciile acestor ticăloşi. Or, în realitate, aceste acuzaţii ni se adresează în egală măsură şi nouă, celor care trăim astăzi, celor care se justifică, care se consideră primii din punct de vedere moral şi au convingerea că sînt salvaţi, oricare ar fi epoca căreia le aparţin.

Va fi vorba mai departe de însăşi esenţa eticii evanghelice, însă înainte de a ajunge la ea, ne vom strădui să aprofundăm semnificaţia paradoxului său. Din ce cauză primii devin, moralmente vorbind, ultimii şi reciproc? De ce este mai bine să fii păcătos conştient de păcatul tău, decît fariseu conştient de sfinţenia ta? Pentru a răspunde la această întrebare se invocă în general atitudinea umilă a păcătosului, ce se opune orgoliului fariseului sau al stoicului, opoziţie în care se vede principiul însuşi al creştinismului. Eu consider, totuşi, că nu se atinge astfel profunzimea acestei probleme angoasante. Cred că trebuie să se ţină seama de următorul fapt: fariseii se situează la limita dintre două lumi, la frontiera ce separă etica legii de cea a harului; aşa vom înţelege că neputinţa legii juridice de a salva fiinţele umane de păcat şi de rău trebuia să se manifeste inevitabil în ei. Toată dificultatea problemei constă tocmai în faptul că etica juridică este realizabilă. Omul poate îndeplini legea pînă în cele mai infime detalii şi să devină pur conform prescripţiilor sale. Aceasta era profesiunea exercitată de farisei. Dar ni s-a revelat la un moment dat că desăvîrşita practică a legilor şi absoluta puritate nu facilitează accesul în Împărăţia lui Dumnezeu, deoarece legea este consecinţa păcatului, fiind neputincioasă să-l scoată pe om din lumea în care a fost aşezat după ce a gustat din arborele cunoaşterii, deci să învingă păcatul. În plus, fariseismul este condamnat fără cruţare în Evanghelie pentru că nu ţine seama de Mîntuitorul şi de mîntuirea pe care o cer vameşii şi păcătoşii, căci dacă el ar fi deţinut adevărul religios şi moral ultim, Mîntuirea nu ar mai fi fost necesară. Într-adevăr, fariseismul este într-un fel negarea mîntuirii. El îşi închipuie că

această constă în îndeplinirea legii binelui, în timp ce, de fapt, mîntuirea constă în depășirea distincției dintre bine și rău, adică în depășirea legii ce provine din ea, în intrarea în Împărăția lui Dumnezeu. Fariseismul este un element atît de profund și persistent al naturii umane orientate spre lege, încît ia în felul său în stăpînire creștinismul și îl desfigurează. Creștinul care se consideră îndreptățit, pur și mîntuit, superior păcătoșilor, pentru că asistă des la slujbe, îngenunchează, aprinde lumănări, dă slujbe, pronunță conform riturilor cuvintele hotărîte, îndeplinește toate regulile canonice sau se dedică "operelor de binefacere", nu este altceva decît un fariseu în sînul creștinismului, acuzațiile evanghelice condamnîndu-l și pe el. Etica legii este realizabilă, însă ea este incapabilă să lupte împotriva gîndurilor și să transforme starea interioară și spirituală a ființei umane. După această etică, omul devine bun pentru că face "faptele bune" preconizate de ea, pe cînd în realitate le face deoarece este bun. Luther a înțeles acest lucru în mod admirabil, cu toate că a tras de aici concluzii puțin cam unilaterale.

Întreaga complexitate și paradoxul atitudinii creștine față de lege provin din faptul că Hristos nu s-a limitat să o denunțe, ci a venit de asemenea să o împlinească. Căci dacă Evanghelia depășește și suprimă legea, înlocuind-o cu etica supremă a iubirii și libertății, ea nu admite totuși negarea ei exterioară și mecanică; dacă ea pune în valoare căile ce duc în Împărăția lui Dumnezeu, unde legea nu mai există, aceasta din urmă nu încetează să denunța păcatul și trebuie îndeplinită într-o lume în care acesta domnește. Păcătosul are nevoie de salvare și aceasta îi vine de la Salvator, el se împlinește cu ajutorul Mîntuirii. Însă cu toate acestea, mai supraviețuiește o sferă inferioară în care legea rămîne în vigoare. Iar viața socială a umanității creștine îndură jugul ei aproape în același grad în care îl îndura viața clanului originar ce adora totemul.

După lege, evaluările sînt simple și relativ facile. Însă cele care i se cer creștinului sînt, dimpotrivă, extrem de dificile și complexe, ele provocînd o adevărată suferință, căci judecățile legii înseși nu mai trebuie făcute conform acesteia. Evaluările

creştinului trebuie întotdeauna să depăşească fariseismul, fără să cadă niciodată, din acest motiv, într-o altă greşeală, a anomiei exterioare.

Cea ma mare dificultate constă aici în corelaţiile dintre individ şi social. Etica legii (etică socială prin excelenţă, ţinînd înainte de toate de împărăţia acestei lumi) admite cu greu că etica creştină poate atribui un preţ mai mare sufletului uman decît stăpînirii lumii întregi. De aceea creştinismul le apare oamenilor legii ca o anarhie, acesta fiind în special cazul lui Charles Maurras, care considera Evanghelia o operă distructivă[2]. Maurras vede principalul merit al Bisericii Catolice în faptul că a ştiut să transforme forţa anarhică şi distructivă a creştinismului într-o forţă organizatorică, încercare pe care Dostoievski o întruchipa într-o manieră genială în legenda Marelui Inchizitor. Să nu uităm, totuşi, că reacţia lui Maurras este cea a unui precreştin, a unui antic. El este de partea acelor romani care, temîndu-se de forţa revoluţionară a creştinismului, i-au aplicat principiile lor, salvînd astfel situaţia. În fond, legea, de care viaţa socială în întregul ei nu poate scăpa, este de origine precreştină. Dreptul fusese instituit de lumea romană păgînă şi lumea creştină s-a mărginit să îl adopte; de aici caracterul paradoxal al creştinismului în ceea ce priveşte legea şi orice activitate socială, de aici existenţa dualistă la care este condamnată creştinătatea.

Ne găsim prin urmare înaintea următorului paradox: legea, ce ignoră cu totul persoana vie, concretă, individualmente unică, legea, ce nu poate pătrunde în viaţa sa intimă, o apără totuşi de atentatele şi violenţele celorlalţi indivizi, oricare ar fi orientarea şi starea lor spirituală. În acest lucru rezidă adevărul său veşnic, acela al dreptului, iar creştinismul este obligat şi el să-l recunoască. Trebuie să-mi iubesc aproapele în Hristos, aceasta fiind cu siguranţă calea Împărăţiei lui Dumnezeu, dar dacă nu simt dragoste pentru el, trebuie oricum să îndeplinesc legea în ceea ce-l priveşte, adică să fiu drept şi onest faţă de el. Chiar dacă sînt lipsit de iubire, nu trebuie nici să fur, nici să omor, nici să mă fac

2 Cf. *Romantisme et Révolution.*

vinovat de violențe. Nu se poate aștepta regenerarea societății pentru ca viața omului să devină suportabilă. Legea nu poate fi suprimată sub pretextul că trebuie să fie realizată iubirea, căci asta ar fi o ipocrizie. Ceea ce provine din har este, fără îndoială, superior față de ceea ce vine de la lege. Totuși, superiorul nu suprimă inferiorul, ci îl înglobează sub o formă transfigurată. Răul rezidă aici în deformarea juridică a harului și iubirii, această deformare ducînd la violență, la negarea libertății, la respingerea categorică a legii. Acestea sînt corelațiile ce există între etica legii și etica mîntuirii. Aceasta nu poate niciodată să ia cu forța locul celei dintîi, căci devine atunci arbitrară și respinge orice libertate. În consecință, cele două rînduieli coexistă. Forma supremă a eticii legii se găsește întruchipată în drept. Cît despre rînduiala harului, ea ține de un principiu ce transfigurează și sfințește, fără a constrînge niciodată.

Conflictul ce apare între lege și har, între etica juridică și cea a mîntuirii, se regăsește, cum vom vedea mai departe, în toate problemele etice concrete. Și ceea ce rezultă de aici pentru libertatea și demnitatea persoanei umane este uneori uluitor de complex. Într-adevăr, uneori, etica legii se arată ostilă libertății, dar alteori, dimpotrivă, etica harului se face vinovată de acest lucru. Desigur, harul însuși nu poate fi niciodată ostil libertății și persoanei, căci el o conferă pe prima, iar pe cea de-a doua o transfigurează și o fortifică. Totuși, felul în care el se reflectă și este deformat în lume poate să-l afecteze pe purtătorul său. Asistăm deci la un proces dublu: pe de o parte, la pătrunderea spiritului juridic în ordinea harului, în comunitatea spirituală, în Biserică; și, pe de altă parte, la inserarea principiului harului, desfigurat deja de spiritul juridic, în ordinea legii, în societatea laică, în Stat și cultură. Ambele procese alienează libertatea și sînt o cauză de suferință pentru persoană, care se găsește violentată atît de lege, cît și de harul "obligatoriu". În intensitatea acestor conflicte etice constatăm cît de mutilată este viața de către lege, unde ea ar trebui să fie supusă acțiunii harului, și cît de deformată este de un har compromis prin violență, unde ar trebui să fie lăsată în grija legii pentru a-i apăra drepturile im-

prescriptibile. Acest lucru este incontestabil atît în viaţa familiei, cît şi în viaţa Statului, în economie şi în sferele cele mai diverse ale culturii.

Problema se complică şi mai mult datorită faptului că, în afara eticilor legii şi mîntuirii, există încă o etică: cea a creaţiei, legată de aptitudinile şi vocaţia omului. Conflictele ce rezultă de aici nu pot fi conciliate în limita vieţii noastre terestre. Totuşi, pot fi stabilite valori în numele cărora omul va trebui să lupte şi să rezolve aceste dileme. Valoarea ultimă nu este fericirea. Aceste conflicte tragice combat de altfel prin ele însele psihologia greşită ce vede în ea scopul suprem al vieţii. Această concepţie a putut să-i fie sugerată omului numai pentru a-l menţine într-o stare de servitute. Întrucît nici libertatea, nici demnitatea sa nu îl îndreptăţesc să vadă în fericire şi satisfacţie scopul şi binele ultim al vieţii. La drept vorbind, între libertate şi fericire există chiar un antagonism insurmontabil. În jurul acestuia a creat Dostoievski "Legenda Marelui Inchizitor", care ar putea fi rezumată astfel: încuviinţez existenţa nenorocirilor şi suferinţelor pentru a rămîne o fiinţă liberă. Etica juridică promite fericirea ce rezultă din respectarea legii. "Supune-mi-te şi vei fi fericit". Etica harului poate de asemenea să garanteze fericirea, însă acest lucru se întîmplă doar în măsura în care ea a suferit o degenerescenţă juridică. Acest eudemonism este inerent mai cu seamă Bisericii Catolice. Omul, ca fiinţă liberă, spirituală şi creatoare preferă fericirii libera creaţie a valorilor spirituale; însă, ca făptură bolnavă, dedublată, pe care o domină inconştientul obscur, el nu aspiră decît la fericire şi satisfacţie. Nici o lege nu îl poate face să prefere fericirea libertăţii, mulţumirea şi tihna creaţiei. Iar singur acest fapt este suficient pentru a nu subordona viaţa în mod integral legii. Or, harul nu oferă decît momente de bucurie şi beatitudine.

Capitolul II

ETICA MÎNTUIRII

1. Binele sub har

Orice om sensibil va recunoaşte că îi este imposibil să fie mulţumit de lege, că binele juridic nu rezolvă problemele vieţii. Odată ce a apărut distincţia între bine şi rău, forţele omului nu mai pot să o elimine, adică să triumfe asupra răului. Iar setea de Mîntuire, de eliberare, nu numai de rău, ci şi de distincţia sa juridică faţă de bine, l-a urmărit pe om ca o obsesie. Această sete de mîntuire îi era inerentă şi lumii precreştine. O găsim în misterele antice ce evocă suferinţa zeilor. O putem constata deja, deşi într-o formă embrionară, în euharistia totemică[1]. Această sete corespunde imensei speranţe de a-i vedea pe Dumnezeu şi pe zei luînd parte la soluţionarea torturantei probleme a binelui şi răului, de a-i vedea împărtăşind suferinţele umane. În ea se întrezărea venirea lui Dumnezeu pe pămînt, pentru a nimici păcatul şi răul, pentru a elimina distincţia juridică ce există între acesta şi bine, pentru a suprima chiar acest bine care, neputincios, nu este decît o tortură pentru om. În fond, această sete de

---

1 Vezi Frazer şi Durkheim.

mîntuire este o dorință de împăcare cu Dumnezeu, nevoia întîlnirii unui Dumnezeu ce suferă și ispășește, adică a unui Dumnezeu ce participă la destinul tragic al lumii. Omul este o ființă liberă, care cuprinde în sine un element din libertatea originară increată. Însă el este incapabil să ajungă la capătul propriei sale libertăți iraționale, a obscurității sale insondabile. Aici se ascunde nesfîrșita sa tragedie. De aceea trebuia ca însuși Dumnezeu să coboare în profunzimea acestei libertăți și să ia asupra Lui consecințele răului și suferințelor provocate de ea. Mîntuirea nu corespunde împăcării lui Dumnezeu cu omul, cum greșit își închipuie adesea conștiința umană limitată[2]. Ea este înainte de toate o împăcare a omului cu Dumnezeul și Creatorul său, altfel spus, o victorie repurtată asupra ateismului, pe care răul și suferința l-au inspirat inimii umane. Ateismul, ca strigăt indignat al inimii umane, nu poate fi înfrînt decît de un Dumnezeu ce suferă și participă la destinele lumii. Mai mult, doar această noțiune permite depășirea definitivă a idolatriei ce subzistă întotdeauna în monoteismul abstract.

Încă din adîncurile păgînismului, care ignora Dumnezeul supranatural, omul a căutat ajutor și vindecare în totem, la magician, la suveranul-zeu sau semi-zeu. El nu putea rămîne singur, lăsat în voia propriilor forțe și doar sub dependența legii impersonale și inumane. Universul era populat de zei, însă cercul imanent al vieții naturale îi ținea prizonieri, astfel că și ei erau supuși destinului. Omul nu avea așadar cui să se plîngă pentru soarta amară ce i-a fost rezervată. El era condamnat să sufere consecințele unei greșeli necunoscute lui și de care nu se făcea vinovat. Este ceea ce ne dezvăluie tragedia greacă. Într-adevăr, deși Uni-versul cunoștea o mulțime de zei, Dumnezeul supra-universal și supranatural nu se coborîse încă în el, nu-i împărtășise soarta, nu-l eliberase de destinul său. Misterele salvării se desfășurau în cercul imanent al vieții naturale și exprimau aspirația dureroasă a omului de a-L vedea pe Dumnezeu însuși venindu-i în ajutor în teribila luptă pe care o

2 Vezi *Du Dogme de la Rédemption* a abatelui J. Rivière. Actualmente și teologia catolică a depășit vechea teorie juridică a mîntuirii.

ducea. Dacă Dumnezeu există, este greu de conceput ca El să fi putut abandona definitiv lumea păgînă, căreia îi datorăm o mulțime de creații mari. Dumnezeu, după toate aparențele, acționa și în această lume, cu toate că acțiunea Sa era diferită și se exercita prin natură și nu prin istorie, ca la poporul evreu. Căci omul nu este niciodată complet singur și abandonat propriilor forțe, chiar dacă nu are conștiința conlucrării divine în viața și soarta sa. Un exemplu este rezultatul eticii legii. Dumnezeu ne dă această lege, însă El nu participă la realizarea sa. Cînd binele se găsește sub lege, el este într-un anumit sens un bine ateu, căci legea este o dovadă a faptului că omul s-a îndepărtat de Creatorul său, ceea ce explică neputința ei de a transforma natura umană. În cadrul legii, binele se scindează de ființă și nu o mai poate schimba. Mîntuirea le unește din nou, triumfă asupra rupturii lor și introduce binele în profunzimile ființei. Dezrădăcinînd răul și păcatul, ea scapă omul de jugul nelimitat al legii. În timp ce legea nu-l eliberează de servitute, mîntuirea indică înainte de toate o eliberare. Mîntuitorul este Eliberatorul. Mîntuirea efectuează o răsturnare revoluționară în judecățile morale și operează o transmutație a tuturor valorilor stabilite pînă la ea. Eliminînd astfel un număr incalculabil de tabuuri, ea învinge frica exterioară de impuritate și transferă toate lucrurile în profunzimea inimii umane. Căci etica mîntuirii, altfel spus etica evanghelică, corespunde deja unei etici teandrice. Într-adevăr, în actul moral nu intervine numai omul, ci și Dumnezeu; de asemenea, în el nu intervine doar Dumnezeu, ci și omul. Ruptura și opoziția instituite prin lege dispăruseră. În consecință, ceea ce era imposibil pentru om a fost lăsat în seama lui Dumnezeu.

Știm cu toții că morala evanghelică s-a clădit pe o opoziție față de morala legii. Cu toate acestea, lumea creștină a ajuns să-și trăiască și să-și dezvolte doctrina ca și cînd cele două etici, cele două morale nu s-ar fi ciocnit niciodată. Nimeni nu va contesta, cred eu, că morala creștină evanghelică nu are nimic din caracterul unei norme; de altfel, fiind morala harului, necunoscut legii, ea nu mai este, la drept vorbind, o morală. Esența

creştinismului nu constă în altceva decît în dobîndirea unei puteri în Hristos şi prin Hristos, putere în faţa vieţii şi a morţii, pentru care suferinţele şi tenebrele să nu mai fie de temut, căci ea are capacitatea reală de a le transfigura.

Adevăratul antagonism este tocmai cel dintre această putere şi lege, dintre principiul ontologic-real şi principiul normativ-ideal. Din acest motiv, moralismul abstract, atît de caracteristic oricărui juridism şi normativism, nu este inerent creştinismului. Aici atingem însăşi inima eticii creştine şi a eticii în general.

Problema etică fundamentală s-ar putea formula în următorul mod: poate ideea binelui să fie scopul vieţii umane şi sursa tuturor evaluărilor vitale? Etica îşi ia cu uşurinţă ca bază etica supremă a binelui, crezînd că îşi găseşte în ea caracterul specific. Or, există aici un pericol pentru ea, deoarece, din momentul în care se întemeiază pe ideea de bine ca idee supremă, ea devine juridică şi normativă. Creştinismul, în judecăţile sale pure şi originare, nu numai că s-a îndoit de faptul că ideea binelui poate fi ideea supremă a vieţii, dar a opus chiar, în mod viguros, propria sa morală celei fondate pe acest principiu. Căci piatra sa unghiulară nu este ideea abstractă şi întotdeauna neputincioasă a binelui, ce echivalează în mod necesar pentru om cu o normă sau o lege, ci fiinţa vie, persoana, atitudinea individuală a omului faţă de Dumnezeu şi aproapele său.

Creştinismul, situînd omul deasupra ideii de bine, realizează chiar prin acest fapt cea mai mare revoluţie a istoriei, revoluţie pe care creştinătatea nu este totdeauna în măsură să o accepte. Ideea binelui, ca orice idee, trebuie să se încline şi să cedeze atunci cînd apare omul, căci nu ea, ci el este creaţia şi copilul lui Dumnezeu. El este cel ce moşteneşte veşnicia, în care nu subzistă nici un vestigiu al legii. Astfel, Evanghelia trece de la morala lumii noastre la morala unui "dincolo" opus legii acestei lumi, la morala paradisului, a Împărăţiei lui Dumnezeu. În acest fel, omul este răscumpărat şi sustras puterii legii. Etica evanghelică este întemeiată pe fiinţă şi nu pe normă. Ea preferă legii, viaţa. Fiinţa concretă, omul viu este superior, pentru ea, oricărei idei abstracte şi chiar ideii binelui. Binele evanghelic

constă tocmai în a privi ca principiu suprem al vieții, nu acest "bine", ci omul. Evanghelia ne arată cît de hidoase și ipocrite pot fi făpturile umane prin iubirea binelui, cum pot să-și împovăreze semenul și să-l neglijeze cu totul. "Și le zicea: Sîmbăta a fost făcută pentru om, iar nu omul pentru Sîmbătă" (*Mc* 2, 27). Iată esența prodigioasei revoluții morale înfăptuită de creștinism, în care, pentru prima oară, omul devenea propriul său stăpîn. "Sabatul" corespunde tocmai binelui abstract, ideii, normei, legii, fricii de impuritate. Însă "Fiul Omului este Domn și al Sîmbetei!" (*Lc* 6, 5). Creștinismul ignoră legile morale abstracte și obligatorii, motiv pentru care orice problemă morală, departe de a fi o respectare mecanică a normei promulgate definitiv pentru toți, devine pentru el o problemă individuală și nesubstituibilă. Și nu ar putea fi altfel din moment ce ființa vie primează în fața sabatului. În consecință, orice act moral trebuie să provoace o nesfîrșită solicitudine, atît în cel de la care provine, cît și în cel căruia îi este adresat.

Etica evanghelică a mîntuirii și a harului este de-a dreptul opusă formulei lui Kant; conform ei, este imposibil de a acționa astfel încît rațiunea acțiunii noastre să poată fi erijată în maximă de conduită pentru toți și pentru totdeauna. Nu se poate acționa decît în mod individual, fiecare fiind nevoit să acționeze într-un mod diferit de al nostru. Doar un lucru este universal valabil aici: necesitatea pentru fiecare de a se comporta conform propriei individualități, adică avînd totdeauna în vedere persoana concretă și nu binele abstract.

Aceasta este etica iubirii. Iubirea nu poate tinde decît spre o ființă vie[3]. A fi orientat în actele morale de iubirea pentru binele formal, echivalează cu a practica o etică opusă spiritului creștin, înseamnă a fi un fariseu. Căci deasupra iubirii aproapelui nu este decît iubirea de Dumnezeu, Care este de asemenea o Ființă concretă, o Persoană și nu o idee abstractă a binelui. Iubirea pentru Dumnezeu și iubirea pentru om acoperă în întregime morala evanghelică, tot restul nefiindu-i specific și nefăcînd decît să

---

3 Cartea lui Scheler, *Wesen und Formen der Sympatie* conține despre acest subiect observații foarte interesante.

confirme legea. Creştinismul ne îndeamnă să ne iubim "aproapele" şi nu "departele". Există aici o distincţie foarte importantă, pentru că iubirea "departelui", a umanităţii abstracte, este o iubire a binelui şi ideii în numele cărora oamenii şi-au sacrificat adesea semenii. Această "iubire" o întîlnim mai ales în morala umanistă revoluţionară. Însă iubirea umanistă şi iubirea creştină sînt esenţialmente diferite, această distincţie constînd înainte de toate în faptul că prima este abstractă şi impersonală, în timp ce a doua este concretă şi personală, prima preocupîndu-se de "ideea" referitoare la umanitatea însăşi şi la fericirea sa, pe cînd a doua se preocupă de om. Umanitarismul comportă indiscutabil elemente creştine foarte puternice, fiind pus în lumină prin intermediul creştinismului. El este consecinţa acestor cuvinte: "omul este mai mult decît sabatul", ca şi a preceptului iubirii pe care Hristos l-a lăsat moştenire oamenilor. Dar dacă vedem triumful doctorilor legii, al fariseilor şi "sabatului" în creştinism, îl regăsim de asemenea în umanitarism, unde ideea abstractă a binelui şi progresului umanităţii se substituie fiinţei vii.

Una din cele mai grave deformări pe care le-a suferit creştinismul rezultă din conceperea greşită a "faptelor bune". Într-adevăr, acestea nu mai sînt considerate ca manifestarea unei iubiri faţă de Dumnezeu şi faţă de aproapele, ca revelarea unei forţe binefăcătoare ce dă viaţă celorlalte fiinţe, ci ca un mijloc al salvării şi justificării proprii, ca un procedeu ce permite realizarea ideii abstracte a binelui pentru care omul primeşte o recompensă în viaţa viitoare. În felul acesta, revelaţia evanghelică a iubirii este trădată. Însă "faptele bune" care nu se realizează din iubire faţă de oameni, din solicitudine faţă de ei, ci în vederea salvării propriului suflet, nu sînt deloc "bune". Căci acolo unde nu este iubire, nu este nici bine. Iubirea nu cere şi nu aşteaptă răsplată, pentru că răsplata se află în iubirea însăşi; ea este o transfigurare a fiinţei şi una din razele sale paradisiace. Iubirea este o valoare autonomă şi cuprinde în sine calitatea imanentă a binelui. "Faptele bune", ca fapte ale legii, nu au nici o legătură cu Evanghelia şi revelaţia creştină, ele aparţinînd

lumii precreştine. Omul trebuie să-şi ajute aproapele nu pentru a ajunge la beatitudine, ci dintr-o iubire spontană, avînd în vedere comuniunea oamenilor pe pămînt şi a sufletelor în Împărăţia lui Dumnezeu.

Există două atitudini în privinţa aproapelui: în primul rînd mila, prin care fiinţa umană împărtăşeşte starea de separaţie faţă de Dumnezeu pe care o trăieşte orice creatură şi prin care se uneşte cu toate creaturile în acest abandon; şi există de asemenea iubirea, în care fiinţa umană împărtăşeşte viaţa tuturor fiinţelor în Dumnezeu, cu sprijinul Său. Mila nu este termenul ultim, iubirea pentru celălalt, în Dumnezeu, fiindu-i în mod categoric superioară; dar ea reprezintă totuşi unul dintre cele mai înalte sentimente şi constituie un adevărat miracol în viaţa morală a omului, cum a sesizat-o de altfel atît de bine Schopenhauer, deşi i-a dat o explicaţie inexactă. Dacă mila este cuprinsă inevitabil în iubire, aceasta o depăşeşte prin faptul că implică viziunea celuilalt în Dumnezeu şi afirmarea existenţei sale veşnice, a cărei forţă iradiantă şi esenţială este iubirea. La baza eticii evanghelice găsim recunoaşterea absolută a valorii oricărui suflet uman ca şi chip al lui Dumnezeu, nici o idee abstractă a binelui neputînd fi ridicată deasupra lui.

2. Morala evanghelică şi morala fariseică a legii

Am văzut deja că Evanghelia respinge morala fariseică, cea a salvării omului ce s-ar dobîndi prin realizarea legii morale. Faptul că la baza Evangheliei stă preocuparea pentru ființa vie şi nu pentru binele abstract, îi conferă acesteia un caracter dinamic în cel mai înalt grad. Creştinismul nu cunoaşte tipul încremenit al "nelegiuiților" sau al "drepților". Conform lui, nelegiuitul poate deveni drept şi dreptul nelegiuit. Este ceea ce ne spune Sf. Ioan Scărarul: "(...) să nu mai judeci pe cel ce a greşit: Iuda era din ceata ucenicilor, iar tîlharul din ceata ucigaşilor. Şi a fost o minune cum dintr-o dată au trecut unul în locul celuilalt"*. Iată de ce Hristos ne-a învățat astfel: "Nu judecați ca să nu fiți judecați" (*Mt* 7, 1).

Într-adevăr, pînă în ora morții, nimeni nu poate prevedea ce se va produce într-un anumit om, ce schimbări profunde pot să i se întîmple; de altfel, nimeni nu ştie ce se petrece într-un om chiar în momentul morții sale, adică într-un plan al ființei care ne este inaccesibil. Prin urmare, creştinismul are o cu totul altă atitudine față de răufăcători decît etica acestei lumi; el nu admite

* [*Scara Raiului*, trad. de Î.P.S. Nicolae Corneanu, Ed. Amarcord, Timişoara, 1994, p. 276 – n.t.].

ca oamenii să fie repartizaţi în două "rase", cea a "bunilor" şi cea a "răilor", clasificare la care ţin atît de mult doctrinele etice. Doar creştinismul crede că se poate triumfa asupra trecutului, el cunoscînd misterul uitării şi ştergerii lui. Acesta este misterul mîntuirii, care eliberează de Karma şi în care trecutul este ispăşit într-un viitor nelimitat. Legăturile infinite ce se întind din trecut spre viitor nu mai există: ele au fost rupte. Aici rezidă misterul căinţei şi al iertării păcatelor. Omul nu se poate absolvi pe sine însuşi, el nu are forţa de a-şi uita trecutul rău, însă Hristos, luînd asupra Lui păcatele întregii lumi, poate să îl elibereze, să-i îndrepte nedreptatea şi să-l ierte. Iertarea şi uitarea păcatelor nu sînt posibile decît în şi prin Hristos. Dar eliberat astfel de către Hristos, omul trebuie, în numele Lui, să le ierte celorlalţi păcatele şi răul suferit din partea lor; el trebuie la rîndu-i să-i ajute să scape de sub puterea răului şi păcatului. Fiinţa umană nu se poate elibera, salva, îmbunătăţi sau perfecţiona atunci cînd se crede blestemată şi pusă definitiv în rîndul "răilor"; dimpotrivă, ea piere în acest caz. Răul trecutului, considerat ca insurmontabil şi iremediabil, provoacă treptat un nou rău. Omul simte că este oricum pierdut, că nu este posibilă nici o întoarcere, că asupra lui apasă un blestem.

Împotriva acestora se ridică religia şi etica mîntuirii. Căci Hristos nu a venit pentru cei drepţi, ci pentru cei păcătoşi. Chiar hula împotriva Fiului Omului, împotriva lui Hristos însuşi, cunoaşte iertarea, singură hula împotriva Duhului Sfînt fiind de neiertat. Însă există deja aici un mister, acela al apostaziei ultime. Ne este imposibil s-o identificăm cu ateismul, care, deşi confuz, poate desemna o iubire a adevărului. Nu cunoaştem misterul final al inimii umane, profunzimea sa ultimă, el nerevelîndu-i-se decît celui ce îl iubeşte; or, cum cel ce condamnă o face rareori, inima omului îi rămîne aproape întotdeauna inaccesibilă. Ne lovim aici, aşadar, de limitarea oricărei judecăţi şi împărţiri a oamenilor în "buni" şi „răi", "evlavioşi" şi "apostaţi", "credinicioşi" şi "atei". Căci putem presupune că "răii", "apostaţii" şi "ateii" sînt adesea mai plăcuţi lui Dumnezeu decît aşa-zişii "buni", "evlavioşi" şi "credinicioşi". Acest fapt este

poate de neconceput pentru etica legii, dar nu şi pentru etica mîntuirii.

Evanghelia, cum am semnalat-o deja, efectuează o răsturnare completă a evaluărilor morale, răsturnare căreia nu-i sesizăm întreaga importanţă, pentru că sîntem prea obişnuiţi cu Evanghelia şi ne-am adaptat prea mult necesităţilor cotidiene. "Foc am venit s'arunc pe pămînt, şi cît aş vrea să fie-acum aprins!" (*Lc* 12, 49). Acest foc arde toate evaluările morale învechite şi creează altele noi. "Şi mulţi dintre cei dintîi vor fi la urmă, şi cei de la urmă vor fi întîi" (*Mt* 19, 30). Avem aici o revoluţie fără precedent prin radicalismul său. Creştinismul s-a născut din ea şi îi dă mereu naştere. Însă umanitatea creştină nu a avut forţa să o aplice vieţii, căci acest lucru i-ar fi cerut să se situeze "dincolo de binele şi răul" din care trăieşte, ca să zicem aşa, lumea. Atunci cînd tainicele cuvinte evanghelice au fost transformate în norme, "cei din urmă" deveniseră între timp "cei dintîi", precum în revoluţiile sociale, în care clasa oprimată înainte vine la putere şi începe să-i împovăreze pe ceilalţi. Aceasta a fost de altfel soarta tuturor cuvintelor evanghelice, în măsura în care ele au fost reduse la simple precepte. Paradoxul rezultă aici din faptul că oprimaţii nu pot să conducă niciodată, deoarece în momentul în care ajung la putere devin ei opresori; la fel cum nici săracii nu pot să stăpînească, pentru că din momentul în care încep să-şi exercite dictatura, ei devin bogaţi. Din acest motiv, nici o revoluţie exterioară, susceptibilă să se producă în cazul oamenilor, nu îşi află corespondent în radicalismul răsturnării provocată de Evanghelie. Ea ne aduce vestea cea bună a venirii Împărăţiei lui Dumnezeu, întregul mesaj a lui Hristos fiind în esenţă o chemare spre această Împărăţie. Morala lumii decăzute, după care primii rămîn tot primii şi ultimii tot ultimii, nu se aseamănă în nici o privinţă cu morala Împărăţiei lui Dumnezeu. De altfel, multe din enunţurile lui Hristos încep astfel: "Aţi auzit că s-a zis... Eu însă vă spun vouă".

Viaţa morală obişnuită este cea care rezistă răului prin violenţă. "Eu însă vă spun: Nu staţi împotriva celui rău; (...)" (*Mt* 5, 39). "(...) Iubiţi pe vrăjmaşii voştri, binecuvîntaţi pe cei ce vă

blesteamă, faceţi bine celor ce vă urăsc şi rugaţi-vă pentru cei ce vă vatămă şi vă prigonesc" (*Mt* 5, 44). Iată ce ne învaţă Iisus! Dacă se consideră aceste cuvinte drept literă de lege, acest îndemn evanghelic este evident impracticabil: el constituie o nebunie pentru etica legii şi presupune un ordin diferit de fiinţă ce aparţine harului. Căci lumea nu încuviinţează decît iubirea prietenilor şi nu admite că ea poate fi extinsă şi asupra duşmanilor. Din acest motiv, de altfel, doar creştinismul reuşeşte să rupă cercul magic al răzbunării. "Căutaţi mai întîi împărăţia lui Dumnezeu şi dreptatea Lui, şi toate acestea vi se vor adăuga" (*Mt* 6, 33). Or întreaga viaţă a lumii are ca fundament căutarea acestui "adaos". "Nu ceea ce intră în gură îl spurcă pe om, ci ceea ce iese din gură, aceea îl spurcă pe om" (*Mt* 15, 11). Însă întreaga noastră concepţie despre onoare este întemeiată tocmai pe noţiunea opusă. Omul se consideră murdărit şi lovit datorită faptului că a suferit injurii, şi nu pentru că se găseşte pe sine vinovat de a le fi proferat. Etica, morala lumii noastre nu aspiră la Împărăţia lui Dumnezeu, ci la justificarea prin lege. Evanghelia ne îndeamnă să intrăm prin poarta strîmtă, însă lumea nu acceptă decît poarta largă. Evanghelia ne sfătuieşte să urmăm lipsa de griji a păsărilor cerului şi crinilor de cîmp, recomandîndu-ne să nu ne îngrijorăm pentru ziua de mîine. Or lumea îşi fundamentează viaţa pe această preocupare permanentă. Evanghelia spune să ne abandonăm tatăl, mama sau soţia şi chiar să-i urîm, dacă ne împiedică să căutăm Împărăţia lui Dumnezeu. Însă lumea ne cere înainte de toate să ne iubim casnicii. Iisus ne aminteşte cît este de greu pentru bogaţi să intre în Împărăţia Cerurilor. Însă lumea îi respectă înainte de orice pe aceşti "norocoşi" pe care îi cinsteşte, privindu-i ca pe "cei dintîi". Fericiţi cei ce plîng, fericiţi cei blînzi, cei milostivi, cei curaţi cu inima, cei ce flămînzesc şi însetează de dreptate, proclamă Evanghelia. Or lumea îi consideră fericiţi pe cei bogaţi, pe cei ce se bucură de putere, pe cei ce rîd etc. Iisus ne spune că: "(...) toţi cei ce scot sabia, de sabie vor pieri" (*Mt* 26, 52). Însă tocmai cu ajutorul sabiei înţelege lumea să-şi apere existenţa. "Dar Iisus, chemîndu-i, le-a zis: Ştiţi că ocîrmuitorii

neamurilor domnesc peste ele şi cei mari le stăpînesc. Nu tot aşa va fi între voi, ci acela care va vrea să fie mare între voi, să fie slujitorul vostru" (*Mt* 20, 25-26). Încă o prodigioasă revoluţie care îi acuză de această dată pe conducătorii şi "mai-marii" acestei lumi. Superiorul nu este decît un slujitor. Ierarhia Bisericii, care acţionează în lume şi este deformată de pasiunile umane, trebuie să se străduiască mult pînă să priceapă acest lucru. Căci dacă, în mod convenţional, Biserica a rămas fidelă cuvintelor lui Hristos, ea le-a trădat în fapt. Desigur, Papa era considerat simbolic drept un slujitor, însă în realitate el îi conducea chiar pe cîrmuitori. "(...) Fiul Omului n'a venit să I se slujească, ci El să slujească şi să-Şi dea viaţa răscumpărare pentru mulţi" (*Mt* 20, 28). Hristos trăia printre păcătoşi, printre vameşi şi femei de moravuri uşoare, El a mîncat şi a băut împreună cu ei. Împotriva acestui fapt se ridicau, în numele purităţii, fariseii apărători ai eticii legii, ai eticii lumii. Însă Hristos nu cunoştea nimic impur, cu excepţia impurităţii inimii umane. "(...) Nu cei sănătoşi au nevoie de doctor, ci cei bolnavi. Nu pe cei pe drepţi, ci pe cei păcătoşi am venit să-i chem la pocăinţă" (*Mc* 2, 17). Etica fariseică a legii nu-i iubeşte pe bolnavi şi pe păcătoşi, reprezentanţii săi trăind în societatea "drepţilor" şi "purilor" ce-şi feresc de murdărie mantiile albe. Însă Fiul lui Dumnezeu le spune fariseilor: "Şi de ce Mă chemaţi: Doamne, Doamne!, şi nu faceţi ce vă spun?" (*Lc* 6, 46). "Ci v'o spun Eu vouă că aici este unul mai mare decît templul!" (*Mt* 12, 6). "Vai vouă, cărturari şi farisei făţarnici!, că voi curăţiţi partea din afară a paharului şi a blidului, dar înlăuntru ele sînt pline de răpire şi de ne'nfrînare" (*Mt* 23, 25). Aceste cuvinte reprezintă un protest vehement împotriva eticii legii, împotriva eticii "purităţii". "Vai vouă, învăţătorilor de Lege!, că aţi acaparat cheia cunoaşterii; voi înşivă n'aţi intrat, iar pe cei ce voiau să intre i-aţi împiedicat" (*Lc* 11, 52). Cheia cunoaşterii, pe care o revendică învăţătorii Legii, departe de a înlesni intrarea în împărăţia lui Dumnezeu, i se face, dimpotrivă, obstacol.

Dar iată şi alte cuvinte ce indică în egală măsură o perturbare absolută a scării valorilor stabilite: "(...) ceea ce la oameni

este înalt, urîciune este înaintea lui Dumnezeu" (*Lc* 16, 15). "Păziţi-vă de cărturari, cărora le place să se plimbe'n haine lungi, care iubesc salutările'n pieţe şi scaunele cele dintîi în sinagogi şi locurile cele dintîi la ospeţe, ei, care mănîncă de istov casele văduvelor şi cu făţărnicie se roagă'n-delung; aceştia mai mare osîndă-şi vor lua" (*Lc* 20, 46-47). Or, lumea creştină, pentru care etica legii este mai accesibilă decît etica harului, are din belşug astfel de cărturari. Iată acum cuvintele fundamentale ale religiei şi eticii harului: "Iar El, întorcîndu-Se, i-a certat şi le-a zis: Nu ştiţi ai cărui Duh sînteţi? Că Fiul Omului n'a venit să piardă sufletele oamenilor, ci să le mîntuiască" (*Lc* 9, 55). Aceste cuvinte le-au fost adresate apostolilor, în vremea în care spiritul lor era închis la învăţătura Domnului. Etica legii nu salvează sufletele, ci le distruge. "Eu am venit pentru ca ei să aibă viaţă şi încă din belşug". Hristos, Salvatorul şi Mîntuitorul, este înainte de toate obîrşia vieţii. El afirmă viaţa, în timp ce etica legii o limitează şi o reglementează, fiind cu totul incapabilă să dea viaţă. Dacă absolutismul şi maximalismul sînt inerente Evangheliei, ele aparţin unui ordin particular, ce nu are nici o legătură cu moralismul, care se dovedeşte neîndurător faţă de oameni. Pătrunşi de har, aceştia se mărginesc să pună în lumină Împărăţia lui Dumnezeu şi calea ce duce la ea, fără să impună pentru aceasta reguli sau norme. Trebuie să învăţăm să fim exigenţi cu noi înşine şi nu cu ceilalţi. Severitatea faţă de sine şi indulgenţa faţă de alţii, iată atitudinea autentic creştină în faţa vieţii. Idealismul normativ abstract, chiar practicat de creştini, nu este prin acest fapt mai puţin crud şi fanatic, căci are tendinţa să distrugă complet pe cei care fac răul. Această tendinţă este inadmisibilă pentru creştinii autentici, care ar trebui să vadă înainte de toate şi pretutindeni fiinţe vii. Pînă şi la un gînditor atît de pasionat şi semnificativ precum Kierkegaard supravieţuieşte un element de maximalism necreştin şi lipsit de har, aşadar contrar iubirii. Acelaşi element este pus în valoare într-un mod profund de Ibsen în *Brandt*. Iar noi atingem aici cea mai mare răsturnare realizată de creştinism, răsturnare ce a modificat atitudinea faţă de cei răi şi păcătoşi.

3. Atitudinea creştină faţă de păcătoşi şi răi

"(...) El face să răsară soarele Său peste cei răi şi peste cei buni şi face să plouă peste cei drepţi şi peste cei nedrepţi" (*Mt* 5, 45). Pînă atunci, etica legii credea că soarele nu răsare decît pentru cei buni şi că ploaia nu le este destinată decît celor drepţi. Iată însă că Evanghelia îi face egali pe toţi înaintea lui Dumnezeu. De acum înainte, cei buni şi cei drepţi nu se mai pot mîndri cu bunătatea şi dreptatea lor. Vechile evaluări juridice ale binelui şi răului nu mai sînt valabile. În timp ce lumea consideră că aceia care respectă legea sînt înaintea celorlalţi, Iisus ne spune: "(...) Adevăr vă spun că vameşii şi desfrînatele merg înaintea voastră în Împărăţia lui Dumnezeu" (*Mt* 21, 31). Nici o etică nu a cutezat vreodată să rostească cuvinte asemănătoare, să ia partea vameşilor, păcătoşilor şi celor nedrepţi. Conceptul uman al binelui, ce părea neclintit şi absolut, îngenunchează şi se clatină.

Biserica s-a străduit în cursul istoriei să tempereze răsturnarea morală făcută de Evanghelie, dar i-a fost imposibil să ascundă cu totul faptul că morala lui Hristos nu seamănă cu morala lumii acesteia. "(...) Cel fără păcat dintre voi să arunce cel dintîi cu piatra asupra ei" (*In* 8, 7). Iată ce răspunde Iisus, pe cînd morala acestei lumi, etica fariseică a legii considera ca pe o

datorie morală să ucidă cu pietre o femeie adulteră. Evanghelia nu recunoaşte existenţa unei "rase" a celor buni destinată paradisului şi una a celor răi condamnată la infern. Ea ne dă de înţeles că "drepţii", fariseii nu vor vedea niciodată paradisul. În realitate, problema este infinit mai complexă. Încă din primele secole, Biserica a condamnat tendinţa de a-i separa pe sfinţi, pe drepţi, pe cei mîntuiţi de restul oamenilor; putem observa acest lucru în *Păstorul* lui Herma, în polemicile dezlănţuite în jurul lui Ipolit, Calist şi a montanismului. Chiar căutarea garanţiei mîntuirii aşa cum o găsim la Luther, Calvin şi în baptism, este eronată, cum eronată este şi convingerea omului că aparţine numărului celor aleşi şi mîntuiţi. Noţiunea de infern, despre care va fi vorba mai departe, este legată de această divizare a făpturilor umane în bune şi rele. Morala juridică şi fariseică pare să triumfe cu uşurinţă asupra moralei Evangheliei, căci omului îi este uşor să o respecte şi, în consecinţă, să se simtă îndreptăţit; ea triumfă pînă şi în ascetismul creştin, ce duce atît de des la împietrirea inimii. Totuşi, morala evanghelică îşi reintră în drepturi atunci cînd se produc marile "comoţii" ale vieţii, evenimentele importante şi semnificative, cărora nu li se mai poate aplica legea.

Karenin al lui Tolstoi este prototipul învăţăturii legii, iar condamnarea Annei, soţia sa, este o condamnare specific fariseică. El era, fără nici o îndoială, mai păcătos decît ea, căci inima îi era împietrită. Însă atunci cînd Anna este aproape de moarte, cînd clipa extraordinarei "comoţii", cea a harului, avea să vină, vedem inima lui Karenin înmuindu-se şi pe el încetînd să mai condamne conform legii; la fel, atitudinea sa faţă de Vronsky, din juridică cum era, devine umană. Întotdeauna se întîmplă aşa. Legea care judecă păcătoşii şi răii nu corespunde decît circumstanţelor obişnuite şi banale ale vieţii, atîta timp cît inimile sînt reci şi încremenite. Însă în ceasurile catastrofice, în fond singurele în care se revelează profunzimea vieţii, legea şi verdictul ei se dovedesc inexistente. Din acest motiv, condamnarea crimelor este lipsită în general de orice importanţă morală, viaţa autentică găsindu-şi sprijinul dincolo de lege.

Înainte de creştinism, chipul lui Dumnezeu nu era pus în valoare decît în cazul eroilor sau al suveranului. Însă credinţa creştină descoperă acest chip în orice om, fie el chiar un criminal. Ea aduce cu sine o antropologie esenţialmente nouă şi profund paradoxală. Căci acest paradox există în însăşi atitudinea faţă de păcat. Fiind noi înşine păcătoşi şi zămisliţi în păcatul originar, trebuie să ne abţinem să-l judecăm şi să-l condamnăm pe aproapele nostru. Singur creştinismul pretinde clemenţă faţă de păcătoşi, motiv pentru care el a putut stîrni setea mîntuirii universale. Această atitudine binevoitoare, această îngăduinţă faţă de păcătoşi a fost insuficient înţeleasă de adepţii creştinismului, care, dimpotrivă, au scos din credinţa lor "argumente" ce încercau să justifice cele mai mari condamnări ale istoriei. În aceasta se reliefează din nou tragedia destinului creştinismului.

Credinţa creştină a pus în evidenţă, înainte de toate, noţiunea valorii infinite a oricărui suflet, a oricărei vieţi, a oricărei persoane umane şi, prin urmare, a valorii vieţii celor răi şi păcătoşi. Ea ne-a învăţat să nu-i privim pe aceştia din urmă ca pe nişte mijloace prin care să realizăm "binele" şi victoria "celor buni"; Dumnezeu ţine la "cei răi" tot atît de mult ca şi la "cei buni". De altfel, aceste denumiri sînt înşelătoare şi neimportante, din moment ce "bunii" sînt în mod frecvent "răi" şi "răilor" li se întîmplă de multe ori să fie "buni". Or, unii s-au străduit să deducă din creştinism cea mai monstruoasă morală pe care a cunoscut-o vreodată lumea.

Într-adevăr, în dorinţa lor de a se strecura cu orice preţ în Împărăţia cerească, a cărei poartă nu este largă, văzîndu-se la intrare, acolo unde sînt o mulţime de oameni, "cei buni" strivesc un mare număr dintre semenii lor, îi aruncă în infern şi îi condamnă caznelor veşnice. Ei vor să-şi croiască drum spre paradis peste cadavrele celor mai puţin desăvîrşiţi şi drepţi decît ei. Aceasta este probabil cea mai mare înfrîngere, cea mai hidoasă deformare pe care a suferit-o creştinismul în inima umană. Preocuparea exclusivă pentru mîntuirea propriului suflet, împrumutată din literatura ascetică, a degenerat în noţiunea unui egoism transcendent, caricatură satanică a creştinismului. Căci, în

realitate, nu-şi mîntuie sufletul decît cel ce acceptă să şi-l piardă pentru semenii săi, pentru fraţi, pentru iubirea lui Hristos. Nimeni nu are dreptul să se gîndească la mîntuirea sa excluzînd-o pe a celorlalţi. Nu avem dreptul să ne preocupăm decît de realizarea valorilor supreme ale vieţii, a Împărăţiei lui Dumnezeu pentru toate fiinţele, nu numai pentru fiinţele umane, ci pentru întreaga lume; în alţi termeni, trebuie să ne gîndim la Dumnezeu şi nu la noi înşine. Nimeni nu are dreptul să se simtă îndreptăţit şi să-i condamne pe ceilalţi ca păcătoşi. Este ceea ce ne sugerează doctrina smereniei, deşi se încearcă să i se confere şi ei un caracter juridic. Influenţa creştinismului asupra conştiinţei morale a umanităţii a primit amprenta paradoxului şi a dualităţii. Căci dacă, pe de o parte, omul îi datorează credinţei creştine conştiinţa sa ultimă şi supremele sale afecte morale, el ar putea, pe de altă parte, să-i reproşeze că l-a scăzut din punct de vedere moral prin intolerabilul conflict dintre conştient şi inconştient pe care l-a provocat în el, că l-a făcut să fie, chiar prin înălţimea sa, mai puţin integral, mai puţin armonios, mai puţin liniştit decît era omul antic.

4. Morala creştină ca morală a forţei

Nietzsche nu a cunoscut şi nu a înţeles niciodată creştinismul autentic. El a avut de-a face cu o societate creştină degenerată, în care spiritul eroic era mort, şi s-a ridicat cu pasiune şi vigoare împotriva acestui creştinism decadent şi mic-burghez. El făcea o distincţie radicală între morala stăpînilor şi cea a sclavilor şi vedea în iudaism o revoltă a acestora din urmă, adică a celor lipsiţi de putere, iar în creştinism o morală datorată acestei revolte. Or, morala sclavilor este în întregime bazată pe resentimentul celor slabi faţă de cei puternici, faţă de aristocraţi, faţă de nobili, pe invidie şi ofensă, pe dorinţa lor de a obţine o compensaţie în domeniul moral şi de a-şi lua revanşa. Romanii întruchipau pentru Nietzsche aristocraţii puternici, nobili. El interpreta victoria pe care creştinismul a repurtat-o asupra lor ca pe una a celor bolnavi asupra celor sănătoşi. După el, oamenii bolnavi şi nu cei răi constituie cea mai mare primejdie. De aceea acuza creştinismul că ar fi compromis nobleţea rasei, că ar fi înlocuit categoriile aristocraţilor şi sclavilor cu cele ale bunilor şi răilor. Sclavul, din resentiment, se hotărăşte să fie primul în viaţa veşnică, Nietzsche văzînd chiar în spatele ascetismului creştin un resentiment faţă de orice eroism, faţă de orice forţă[1].

Oricare ar fi interesul pe care îl prezintă consideraţiile lui

1 Vezi Max Scheler, *L'Homme du Ressentiment.*

Nietzsche asupra genealogiei moralei creştine în particular, adevărul este tocmai opusul celui enunţat de ele. Slăbiciunea şi insignifianţa creştinilor i-au ascuns lui Nietzsche forţa şi demnitatea creştinismului. Pentru că, în realitate, morala creştină nu are nimic slugarnic, ea este aristocratică în sens spiritual, ea este morala celor puternici spiritualiceşte şi nu a celor slabi. Tocmai ea este cea care ne îndeamnă să urmăm calea celei mai mari rezistenţe faţă de lume şi ne cere eforturi eroice. Ea este cea care s-a ridicat împotriva psihologiei servile a ofensei şi i-a opus psihologia nobilă a culpabilităţii. Ea ne-a învăţat că a avea conştiinţa propriei greşeli înseamnă a fi animat de un sentiment aristocratic, nobil, în timp ce a-ţi aminti o înjurie şi a dori să o răzbuni, înseamnă a te lăsa dominat de un sentiment plebeian, umilitor. Creştinismul tinde înainte de toate să smulgă din suflet resentimentul şi să vindece omul de amorul său propriu şi de invidie. Doar el cunoaşte un remediu pentru aceste maladii. Nietzsche avea despre forţă şi slăbiciune o concepţie mult prea superficială. Sedus de puterea exterioară şi estetică a romanului, el uită că acesta era un om înfrînt de lume, supus în întregime autorităţii sale, adică un individ ce trăia unul dintre cele mai mari scăderi ale spiritului. Orbit, el nu distingea în creştinism rezistenţa cea mai puternică în faţa puterii acestei lumi, şi nu înţelegea că morala sa, concepută din interior şi nu în mod juridic, corespunde dobîndirii forţei spirituale în toate lucrurile.

Nietzsche comitea o profundă greşeală luînd în considerare morala creştină în spiritul imperativului categoric al lui Kant, deoarece virtutea creştină nu are nimic dintr-o datorie formală. Norma şi legea sînt întotdeauna inoperante, pentru că sînt lipsite de har; iar dacă idealismul normativ ne uimeşte prin neputinţa sa, este pentru că nu ştie de unde să-şi ia forţa care i-ar permite să realizeze legea binelui. Creştinismul, dimpotrivă, reduce orice bine la sursa oricărei forţe, adică la Dumnezeu. Morala sa ignoră legile şi normele ce-l înlănţuie pe om; pentru ea, totul se reduce la dobîndirea forţei spirituale de la Dumnezeu sau la ceea ce Sf. Serafim numea "dobîndirea harului Duhului Sfînt". Creştinismul ne învaţă modul în care putem fi puternici în faţa

vieţii şi a morţii, şi doar un creştinism decadent poate să se manifeste în conştiinţă printr-un sentiment de neputinţă şi incapacitate, pentru a îmbrăca forma unui veşnic tremur de frică. Omul păcătos este neputincios fără Hristos, însă este puternic în Hristos, căci Hristos a biruit lumea.

Erorile pe care le-am semnalat au putut fi comise în primul rînd datorită unei concepţii degenerate despre smerenia creştină. Smerenia trebuie concepută în mod ontologic, ea fiind manifestarea forţei spirituale în victoria sa asupra ego-ului. Orientarea egocentrică a vieţii este principala consecinţă a păcatului originar. Omul s-a izolat în el însuşi şi consideră toate lucrurile pornind de la el şi în raport cu el. Eul său devine pentru el, într-un fel, o idee fixă. Toţi păcătuim prin egocentrism, iar pentru cineva care ne-ar privi din afară, nu ar putea exista un spectacol mai ridicol. Căci egocentrismul deformează toate perspectivele vieţii, aruncînd asupra lor o lumină falsă şi nereuşind să atribuie nici unui lucru locul care îi revine. Însă îndată ce accedem spre cele înalte, îndată ce nu ne mai urmăm "eul", începem să percepem lumea în lumina ei adevărată, toate lucrurile îşi recapătă contururile lor precise şi putem în sfîrşit să contemplăm orizontul. Pentru a ajunge aici, este suficient să nu se situeze centrul vieţii în "eu", ci în Dumnezeu. Smerenia, în sensul său ontologic, reprezintă tocmai această victorie eroică asupra egocentrismului şi o ascensiune spre piscul teocentrismului. Ea indică o ieşire din atmosfera viciată a "eu-lui" izolat, a ego-ului împietrit şi un avînt spre aerul pur al vieţii universale. Nu numai că nu este.o negaţie a persoanei, dar ea atestă dobîndirea ei, căci persoana nu poate fi găsită decît în Dumnezeu. Departe de a fi contrară libertăţii, smerenia constituie, dimpotrivă, actul cel mai important al acesteia. Nimeni şi nimic din lume nu mă poate constrînge la smerenie în afară de mine însumi. Ea este un fenomen profund interior şi intim, iar dacă a fost transformată într-o noţiune exterioară şi servilă, acest lucru dovedeşte, o dată în plus, gravele deformări pe care le-a suferit creştinismul.

De-a lungul întregii vieţi, săgeţi otrăvite lovesc inima bol-

navă de amor propriu a individului, care, incapabil de a se apăra, sîngerează din abundenţă. Numai smerenia spirituală poate alina această suferinţă torturantă, numai ea poate învinge resentimentul. Singur creştinismul ne învaţă să fim liberi în raport cu lumea exterioară ce ne ameninţă, ne violentează şi ne răneşte. Chiar cuvintele: "supune-ţi-vă mai marilor voştri" pot însemna o chemare la independenţă interioară şi spirituală, vrînd parcă să spună: fiţi liberi în spirit, iar nu nişte sclavi. Căci revolta oarbă este manifestarea unui spirit servil, altfel spus, a unei absenţe a libertăţii de spirit. Aceasta nu înseamnă, desigur, că omul nu trebuie să lupte pentru ameliorarea situaţiei sale exterioare, pentru reforme sociale, ci doar că el trebuie să fie liber din punct de vedere spiritual, chiar atunci cînd aceste schimbări nu au loc dintr-o dată, ci lent, pe scurt, chiar dacă se află în temniţă. Sfinţenia ce învinge lumea, iubirea, a cărei strălucire binefăcătoare este dătătoare de viaţă, victoria asupra patimilor sînt tot atîtea eforturi spirituale pe care ni le cere creştinismul. Întreaga viaţă morală nu constă, în fond, decît în a dobîndi energia vieţii spirituale, victoria asupra nevolniciei şi tenebrelor vieţii naturale. Creştinismul ne îndeamnă să biruim lumea şi nu să i ne supunem. Smerenia pe care ne-o cere nu are nimic de-a face cu supunerea; ea este, dimpotrivă, o nesupunere, o înaintare pe calea celei mai mari rezistenţe. Şi totuşi, forţa moralei şi spiritualităţii creştine este uimitor de simplă. De altfel, doar această simplitate poate fi o forţă, complexitatea făcînd deja dovada unei dedublări şi slăbiciuni. Morala creştină, intolerabilă pentru lume, nu este posibilă decît pentru că este o morală teandrică, altfel spus, o interacţiune între om şi Dumnezeu.

5. Suferința. Ascetismul. Mila

Atitudinea creștinismului față de suferință comportă o dualitate și un paradox. Căci dacă suferința este o consecință a păcatului și a răului, la fel ca și moartea, ultima încercare a omului, ea este de asemenea o cale ce duce la mîntuire, avînd prin aceasta o valoare pozitivă. Singur creștinismul acceptă suferința și manifestă față de ea o atitudine virilă. El ne învață să nu ne temem de ea, din moment ce însuși Dumnezeu, prin Fiul Său, a îndurat-o. Toate celelalte doctrine se tem de ea și o evită. Stoicismul și budismul, două forme elevate de doctrine morale necreștine, se tem într-atît de suferință încît ne învață cum s-o evităm, să devenim insensibili, să atingem impasibilitatea față de ea. Budismul recunoaște compasiunea, însă respinge iubirea, căci dacă prima poate însemna o eliberare de chinuri, ultima, afirmînd făptura, afirmă tristețea și suferința pe care aceasta le perpetuează. În definitiv, pentru budism nu există decît răul fizic. De altfel, totdeauna se întîmplă așa atunci cînd libertatea este respinsă. Ignorînd faptul că viața poate deveni suportabilă prin acceptarea încercării date de suferință, budismul, în loc să o primească, renunță la ființă și se refugiază în neființă. El este, în felul său, o mare doctrină a salvării ce are loc fără ajutorul Salvatorului. Salvarea sa este cea pe care o dă cunoașterea ființei ca suferință, așadar o salvare accesibilă numai unei minorități.

Confucius şi Buddha, stoicii şi toţi înţelepţii lumii s-au străduit să-i ofere omului liniştea, eliberarea de suferinţe. Problema suferinţei şi a eliberării de suferinţă a ocupat întotdeauna un loc central pentru etica religioasă şi filosofică. În lumea occidentală precreştină, stoicii mai ales prezintă un interes sub acest raport. Căci doctrina lor tinde să plaseze omul deasupra suferinţelor şi să-l ajute să atingă repausul, apatia. Ea face dovada unui mare efort moral din partea omului, însă oricum o luăm, este decadentă, pesimistă şi deznădăjduită, lipsită de sensurile realităţilor vieţii. Este o etică a fricii în faţa suferinţelor existenţei şi morţii, deoarece singura ieşire ar consta, după ea, în pierderea sensibilităţii, în indiferenţă. Ea pare că împărtăşeşte o filosofie optimistă, datorită credinţei sale în raţiunea universală (la care caută să-l reîntoarcă pe om, pentru ca acesta să evite suferinţele inutile), şi pentru că pare să creadă în graţia ordinii naturale. Însă această filosofie ascunde în realitate o tragedie profundă, o neputinţă şi o teamă în faţa acestei raţiuni universale. Optimismul său este pur artificial şi iluzoriu. Dintre mărturiile referitoare la natura sa interioară, una din cele mai emoţionante este cea a lui Marc Aureliu. Budismul şi stoicismul prezintă un real interes deoarece au înţeles (primul în mod direct, al doilea indirect) că viaţa este o suferinţă.

Problema pe care o ridică sensul suferinţei este problema fundamentală a eticii şi tema primordială a creştinismului. Durerea constituie esenţa cea mai profundă a făpturii, legea esenţială a oricărei vieţi. Sub acest raport – şi metafizic vorbind – pesimismul este justificabil. Orice metafizică optimistă este fadă şi superficială. Însă atitudinea noastră faţă de viaţă nu este hotărîtă de faptul că am recunoscut-o drept o durere. Pesimismul este în ciuda a orice o minciună, pentru că evită cîmpul de luptă, făcîndu-se vinovat de trădare în faţa vieţii. Pot să ştiu că viaţa este o suferinţă şi totuşi s-o accept, să-i accept suferinţele pe care mi le pricinuieşte şi să caut să-i pătrund sensul. Şi tocmai acest lucru ne învaţă creştinismul.

Trebuie stabilite înainte de toate două genuri de suferinţă: prima, luminoasă şi mîntuitoare, conduce la viaţă. Într-adevăr,

omul poate încerca o suferinţă ce va deveni pentru el lumină, binecuvîntare şi regenerare. A doua, întunecoasă şi infernală, conduce la moarte. Căci dacă omului îi sînt date toate suferinţele: pierderea fiinţelor apropiate, boala, sărăcia, umilirea şi decepţia cauzate de aproapele, trădarea şi solitudinea putînd fi pentru el cauza unei purificări şi regenerări, ele pot de asemenea să-l strivească, să-l împietrească definitiv, să distrugă, să omoare în el orice simţămînt al sensului vieţii. De aceea, prima datorie a milei constă în a elibera creatura de această din urmă suferinţă şi de a favoriza acţiunea purificatoare a celei dintîi. Nietzsche susţinea că nu atît suferinţa este cea pe care nu o suportă omul, cît zădărnicia sa. Într-adevăr, omul, ale cărui forţe sînt prodigioase, poate îndura chinurile cele mai înspăimîntătoare, cu condiţia să vadă în ele un sens. Or, creştinismul conferă un sens suferinţei prin taina Crucii, aceasta făcîndu-ni-o suportabilă. Omul cunoaşte aşadar o dublă suferinţă. El suferă din cauza încercărilor ce-i sînt date, a loviturilor pe care i le rezervă viaţa, dar suferă de asemenea, mai mult încă, datorită indignării pe care acestea le provoacă în el, a faptului că refuză să treacă prin ele şi le blestemă. Iar această nouă suferinţă este şi mai amară. Căci atunci cînd omul consimte să îndure încercarea ce îi este dată, cînd îi acceptă sensul, ea devine mai suportabilă, se micşorează, se transfigurează. Aici rezidă întreaga semnificaţie a cuvintelor: "(...) Dacă voieşte cineva să vină după Mine, să se lepede de sine, să-şi ia crucea şi să-Mi urmeze Mie" (*Mc* 8, 34), cu alte cuvinte, să-şi accepte suferinţa, să-i pătrundă sensul şi să o îndure fără revoltă. Iar atunci cînd îţi este dat să porţi o cruce, să nu o compari şi să nu o opui celei date altcuiva.

A evita suferinţele, a fugi de ele, înseamnă a trăi în cea mai mare dintre iluzii, într-o amăgire, căci ele ne urmează pas cu pas, neocolindu-l nici pe cel mai fericit dintre noi. O singură cale se deschide înaintea omului: calea regenerării şi transfigurării vieţii, a acceptării suferinţei ca pe o cruce pe care fiecare trebuie să o poarte pentru a-L urma pe Cel Crucificat. Acesta este misterul cel mai profund al creştinismului. Este vorba, în definitiv, de a transforma durerea impusă într-o suferinţă volun-

tară, suferința fiind legată în mod intim de libertate. De aceea, a căuta o viață în care să nu mai existe suferință, înseamnă a căuta o viață în care să nu mai existe libertate. Orice etică eudemonistă este deci ostilă libertății. Acest lucru explică diferența dintre noțiunea de compasiune în creștinism și cea din budism.

În timp ce, în budism, compasiunea corespunde unei dorințe de neființă, unui refuz al împăcării cu suferința, nu numai pentru sine, ci și pentru ceilalți, ea devine în creștinism o dorință de viață regenerată pentru cel ce suferă, o consimțire la împărtășirea durerii sale. În consecință, există o compasiune care corespunde unui refuz al vieții, și o alta corespunzând afirmării sale. Orice viață din lume este o acceptare a crucii. Și eu trebuie să o port nu numai pe a mea, ci și pe a altora, a aproapelui meu. Nu suferința trebuie să o caut la semenul meu, ci acceptarea crucii, pentru că ea implică o transfigurare a suferințelor. Compasiunea umanitară nu acceptă suferința și luptă împotriva ei, imaginîndu-și în mod iluzoriu că îi poate elibera pe oameni de ea, făcîndu-i astfel fericiți. Pe de altă parte, orice concepție creștină care ar respinge compasiunea, în numele așa-zisului sens mîntuitor al suferinței, în numele iubirii de Dumnezeu, ar fi înșelătoare, hidoasă și inumană. Ne lovim aici de contradicția fundamentală a eticii creștine.

Mila este starea cea mai incontestabilă și mai înaltă a omului, cea care rezistă cel mai mult puterii lumii. Iar dacă nu găsește decît un loc redus în etica legii și a normei, acest lucru este cu totul în dezavantajul acesteia. "Fericiți cei milostivi, că aceia se vor milui" (*Mt* 5, 7). Căci tristețea insurmontabilă pe care o provoacă în noi vederea unui animal suferind este, fără nici o îndoială, dovada unei stări divine în om. Cu toate acestea, mila poate deveni o sursă a luptei împotriva lui Dumnezeu. Ateismul poate avea așadar o origine foarte înaltă. Am arătat înainte modul în care mila poate face dovada unui abandon al creaturii de către Dumnezeu. Or, acest sentiment de a fi abandonat de către Dumnezeu (care comportă un mare adevăr, din moment ce însuși Iisus Hristos l-a cunoscut) poate degenera într-o negație a lui Dumnezeu. Datorită milei pentru creatură,

care suferă şi geme, eu pot să mă ridic împotriva Creatorului şi să-L resping. Aceasta este problema lui Ivan Karamazov, problemă ce l-a torturat pe Dostoievski. Sentimentul de milă este unul dintre cele mai transcendente şi tulburătoare sentimente. El poate pune stăpînire pe orice fiinţă umană pînă în ultima sa profunzime, poate conduce la moarte, la negarea lui Dumnezeu, a lumii şi a omului; totuşi, el nu rămîne mai puţin una din cele mai puternice mărturii ale faptului că fiinţa umană aparţine unei alte lumi. Însă acest admirabil sentiment poate degenera, ca toate celelalte, în starea cea mai negativă. Astfel, dacă nu se împacă cu noţiunea de libertate şi demnitate umană, mila mea faţă de un altul poate avea ca rezultat negarea libertăţii şi demnităţii sale.

Iubirea pentru aproapele, de care sînt legate inevitabil mila şi compasiunea, cere o uşurare şi chiar o eliberare completă de suferinţele sale. Şi totuşi suferinţa este necesară omului pentru mîntuirea, regenerarea şi salvarea sa. Acest paradox, pe care oamenii sînt tentaţi, ca întotdeauna de altfel, să-l rezolve din perspectiva legii, face ca creştinii să se dovedească în orice moment mai puţin capabili de milă şi mai mult să-şi condamne aproapele, să-i denunţe păcatul pentru care i-ar fi date suferinţele, identificîndu-se astfel cu "consolatorii" lui Iov.

Atitudinea monaho-ascetică faţă de oameni şi suferinţele lor ne arată frecvent acestă istovire a surselor morale ale vieţii, această învîrtoşare a inimii. Ascetismul este o cale periculoasă, deoarece presupune o armă cu două tăişuri. El poate elimina ceea ce numeşte milă naturală şi umanitară, fără să suscite iubirea milostivă a lui Hristos. În acest caz, sufletul uscat rămîne cu condamnarea sa, fără să cunoască dulceaţa milei şi a iubirii. El ajunge să creadă că este normal ca păcătoşii să sufere, că aceasta este tot ceea ce merită, că suferinţa este un bine pentru ei. Acesta este un sofism moral, cu ajutorul căruia încearcă să se justifice creştinismul fariseic. Însă el comportă o minciună abominabilă; căci a dori ca omul să-şi poarte cu curaj crucea, nu înseamnă să-i impui o greutate anume, ci să doreşti o uşurare şi o transfigurare a suferinţelor sale, înseamnă să fim decişi să facem tot ce ne stă în putinţă pentru a i le alina şi a i le face lumi-

noase. Viaţa este oricum plină de încercări. Prin urmare, ipocriţii şi bigoţii, care sînt în stare să-şi crucifice aproapele în vederea salvării lor, se identifică cu cei ce l-au crucificat pe Hristos. De altfel, această noţiune este cea care a stat la baza Inchiziţiei. Sub acest raport, ascetismul juridic, ce pune pe umerii oamenilor poveri insuportabile, poate provoca o repulsie faţă de bine.

Atitudinea pseudo-creştină faţă de compasiune se întinde pînă în veşnicie, sub forma chinurilor infernului. Pentru anumiţi creştini cu "inimi iubitoare", suferinţele temporare şi terestre nu sînt suficiente, ei pretinzînd în plus suplicii veşnice şi celeste. Umanitarismul cel mai mediocru este, fără îndoială, infinit superior acestei forme de creştinism. Pentru a fi realmente creştini, sentimentul nostru faţă de om ar trebuit să fie cel pe care-l încercăm pentru un muribund, atitudinea noastră, cea pe care o adoptăm în faţa morţii, fie aceasta a altcuiva sau a noastră. Căci muribundul suscită în privinţa sa o atitudine plină de blîndeţe şi de nobleţe. Sîntem în stare să-i arătăm simpatia noastră, chiar dacă înainte nu am avut pentru el o afecţiune deosebită. Or, orice om este un muribund – cum sînt şi eu însumi – şi trebuie, în consecinţă, să-şi amintească de moarte.

Sensul iubirii faţă de duşmanii noştri constă în faptul că doar ea este capabilă să învingă infinitul rău al răului, să-i rupă lanţul, să transfere fiinţele umane într-un alt plan. Oamenii sînt în puterea răului şi a pasiunilor păcătoase şi caută sprijin în puterea binelui. Însă binele în el însuşi este neputincios; numai Hristos ne poate elibera din infinitul rău ce ne ţine înlănţuiţi, doar iubirea Sa şi harul Său ne dau posibilitatea să ieşim din acest cerc vicios.

Luther are dreptate atunci cînd susţine că nu faptele îl fac pe creştin, ci creştinul face faptele, de asemenea cînd afirmă că doctrina salvării şi justificării prin credinţă presupune învingerea utilitarismului religios. Kierkegaard era îndreptăţit cînd insista neobosit asupra faptului că Hristos nu este o figură a trecutului, ci a prezentului. Iar în calitate de contemporan, Hristos ne eliberează şi face posibil ceea ce era imposibil pentru lege.

Suferinţa lui Hristos venea din faptul că El purta răul şi

păcatele întregului Univers, ale întregii umanităţi. Suferinţele Sale au fost infinit mai mari şi mai salvatoare decît ale noastre. Sentimentul de a fi abandonat de către Dumnezeu, pe care îl cunoaştem noi înşine, a fost pentru Fiul mult mai amar şi mai înspăimîntător decît pentru noi. În el s-a afirmat libertatea omului şi a naturii. Omul şi suferinţele sale se află în centrul religiei teandrice; ele constituie tema fundamentală a gîndirii religioase ruse (cea mai compătimitoare dintre toate se pare), căreia noţiunea de perfecţionare şi salvare personală îi rămîne străină. Conceperea exclusiv ascetică a creştinismului este legată de această religie a salvării personale şi, în consecinţă, de angoasa pe care o inspiră ideea perdiţiei. Iubirea se stinge în contact cu asemenea stări afective. De altfel, nimic din Evanghelie, nici din Epistole nu pare să justifice această concepţie a creştinismului, care s-a născut, fără nici o îndoială, în epoci mult mai tîrzii. Pseudo-ascetismul, adică cel ce se erijează în scop în loc să fie considerat ca un mijloc, ruinează viaţa, provoacă revolte în subconştient şi contradicţii în conştient. El sfîrşeşte prin a se transforma în fariseism şi juridism. Metafizica sa proclamă inaccesibilitatea şi chiar pericolul iubirii, altfel spus, ea intră în conflict cu sursele credinţei creştine.

Însă dacă creştinismul nu este religia salvării personale, în numele căreia ar fi permise autotortura şi torturarea celorlalţi, în ce constă esenţa sa?

6. Mesajul evanghelic al Împărăţiei lui Dumnezeu

Este imposibil de conceput Evanghelia ca o normă sau o lege, căci dacă o considerăm din această perspectivă, ea devine ostilă vieţii, absolutismul doctrinei sale înfăţişîndu-se ca inaccesibil şi irealizabil. Argumentul pe care lumea l-a invocat întotdeauna împotriva ei a fost tocmai imposibilitatea de a fi pusă în practică şi antagonismul său cu înseşi legile vieţii. Într-adevăr, morala anunţată în Evanghelie este paradoxală şi opusă celei a lumii noastre, fie aceasta chiar cea mai elevată. Ea este în contradicţie nu numai cu răul, ci şi cu ceea ce oamenii venerează drept bine. La modul general, s-a încercat adaptarea Evangheliei la exigenţele lumii şi prin aceasta de a o face admisibilă, dar de aici nu a rezultat niciodată decît o deformare a creştinismului. Cum pot fi înţelese absolutismul şi radicalismul supralumesc al adevărului vieţii proclamat de Evanghelie?

Evanghelia este vestea cea bună a venirii Împărăţiei lui Dumnezeu. Doctrina Împărăţiei nu este doar esenţa Evangheliei, ci a întregului creştinism. "Căutaţi mai întîi împărăţia lui Dumnezeu şi dreptatea Lui, şi toate acestea vi se vor adăuga" (*Mt* 6, 33). Evanghelia pune în lumină viaţa absolută a Împărăţiei lui Dumnezeu, atît de diferită de viaţa relativă a lumii. Este dificil şi chiar imposibil de adaptat absolutismul său

la viaţa umană, la viaţa societăţii, la cea a lumii, în care totul se desfăşoară în timp şi într-un mod relativ[1]. Este evident imposibil să se fondeze pe Evanghelie, Statul, economia, familia, cultura, să se facă recurs la ea pentru a legitima violenţele ce mişcă istoria. De aceea creştinii invocă tot felul de norme şi reguli pentru a-şi justifica viaţa. Hristos a venit pentru a aduce focul ceresc, care arde toate lucrurile cărora oamenii le atribuie o valoare, toate împărăţiile pe care le-au edificat de-a lungul timpului. "Drept aceea, fiţi voi desăvîrşiţi, precum Tatăl vostru Cel ceresc desăvîrşit este!" (*Mt* 5, 48). Este aceasta o regulă de viaţă? Cu siguranţă nu. Ea este o revelaţie a vieţii divine ce nu are nici o legătură cu viaţa păcătoasă a acestei lumi. "(...) Să nu ucizi, să nu te desfrînezi, să nu furi (...)" (*Mt* 19, 18); toate aceste precepte pot fi legi pentru viaţa de aici căreia i se potrivesc. Însă desăvîrşirea Tatălui ceresc, cea a Împărăţiei lui Dumnezeu, nu poate fi o normă pentru lumea păcătoasă, ea fiind absolută, în timp ce legea este întotdeauna în legătură cu păcatul.

Evanghelia are în vedere omul interior, spiritual şi nu omul exterior, social. Ea ne cheamă la o trezire şi la o renaştere a vieţii spirituale, la o pătrundere în Împărăţia lui Dumnezeu şi nu la lucrări exterioare în lumea socială. Ea tinde spre principiul veşnic al sufletului uman, făcînd abstracţie de epocile istorice şi de situaţiile sociale; ea este, în anumite privinţe, asocială. În ea totul este legat de persoana lui Hristos Însuşi şi este cu totul inaccesibilă în afara acestei legături. Preceptele evanghelice sînt irealizabile şi dincolo de puterile noastre ca reguli. Însă ceea ce este imposibil pentru om este posibil pentru Dumnezeu. Doar în Hristos şi prin El se poate realiza desăvîrşirea asemănătoare celei a Tatălui ceresc şi naşterea în Împărăţia lui Dumnezeu. La baza Evangheliei nu găsim o lege, fie ea chiar nouă, ci pe Hristos, persoana Sa. Astfel se prezintă noua etică a mîntuirii şi a harului. Noi trăim în acelaşi timp în două planuri, sub lege şi sub har, în ordinul natural şi în cel spiritual. Acest lucru face ca viaţa creştinului în lume să fie uluitor de complexă. Societatea

---

1 Găsim despre acest subiect gînduri foarte interesante la M. Tareev şi, în alte privinţe, la Karl Barth.

umană trăieşte sub puterea legii, pe ea edificîndu-şi regatele şi civilizaţiile. Revelaţia evanghelică a Împărăţiei lui Dumnezeu nu este pentru ea decît o catastrofă, o apocalipsă şi o înspăimîntătoare judecată. Pe scurt, între Evanghelie şi lume există o opoziţie şi o incompabilitate ireductibile. Împărăţia lui Iisus nu este din lumea aceasta.

Revelaţia absolută a Evangheliei, în ceea ce priveşte Împărăţia lui Dumnezeu, nu este accesibilă nici unei forme sociale şi istorice, întotdeauna relative şi temporale. Adevărul vieţii spirituale nu poate fi primit de viaţa naturală. N-au existat şi nu vor exista niciodată Stat, economie, familie, ştiinţă sau obiceiuri cărora să li se poată atribui titlul de creştine, căci nici unul din aceste lucruri nu există în Împărăţia lui Dumnezeu şi în viaţa divină perfectă. Biserica însăşi, în manifestările sale istorice, a fost adesea contaminată de Stat, de la care a împrumutat violenţa, plasîndu-se prin acest fapt sub stăpînirea legii. Totuşi, revelaţia evanghelică a operat, deşi într-un mod interior, intim şi invizibil, o transformare în toate sferele vieţii, a modificat structura sufletului uman şi a suscitat în acesta noi trăiri. Împărăţia lui Dumnezeu vine în mod imperceptibil. Iar atunci cînd se doreşte venirea ei într-un mod sensibil, se ajunge în general la minciună şi înşelătorie. Forţa ce provine din revelaţia evanghelică eliberează oamenii de angoasa, amorul propriu, ambiţia care îi torturează, de aviditatea lor insaţiabilă. Însă un mare număr de probleme fundamentale ale vieţii sînt rezolvate în Evanghelie într-o manieră indirectă şi voalată. Într-adevăr, Evanghelia încearcă mai puţin să dea un răspuns oamenilor, cît să vindece şi să regenereze structura sufletului uman. Îi revine omului, libertăţii sale să găsească soluţia creatoare la aceste dileme ce îl solicită în fiecare moment al vieţii.

Capitolul III

ETICA ACTULUI CREATOR

1. Despre natura actului creator

Deseori, în Evanghelie este vorba despre sămînţa ce trebuie să ajungă la rod, despre talanţii încredinţaţi omului pe care acesta trebuie să-i înmulţească. În aceste parabole, Iisus face aluzie la vocaţia omului; El condamnă îngroparea talanţilor ca un refuz de a crea. Întreaga învăţătură a Apostolului Pavel despre diversitatea darurilor este o doctrină a vocaţiei creatoare a omului. Darurile ne vin de la Dumnezeu şi sînt eminamente diferite: fiecare dintre noi este chemat la o slujire creatoare conformă aptitudinii particulare ce i-a fost dată. De aceea este greşit să se susţină, cum se face în general, că nu se pomeneşte în Sfînta Scriptură despre creaţie. Trebuie pur şi simplu să ştim să citim, să putem recunoaşte ce anume cere şi aşteaptă Dumnezeu de la noi.

Natura actului creator nu poate fi înţeleasă decît prin distincţie şi opoziţie cu naşterea. Această diferenţiere este de o importanţă eminentă atît pentru cosmologic cît şi pentru antropologie. Simbolistica naşterii şi a creaţiei dobîndeşte de altfel o importanţă considerabilă şi pentru teologie. Actul creator

este născut întotdeauna de libertate, în timp ce naşterea are loc în măruntaiele naturii. Prin naştere se creează mai puţin ceva nou, ci mai degrabă puterea a ceea ce există se divizează şi se repartizează altfel. Cel ce zămisleşte transmite un fragment din substanţa, din natura sa celei ce procreează. La fel stau lucrurile în cazul emanaţiei. Însă, spre deosebire de naştere şi emanaţie, actul creator nu are legătură cu evoluţia (care nu numai că nu constituie o creaţie, ci chiar îi este de-a dreptul opusă), din moment ce aceasta se limitează la a transpune existentul. În definitiv, evoluţia este echivalentă necesităţii, pe cînd creaţia corespunde libertăţii. Inovaţia absolută nu apare în lume decît prin creaţie, adică prin libertatea înrădăcinată în non-fiinţă.

Într-adevăr, creaţia corespunde întotdeauna unei sporiri, unui surplus, producerii în lume a ceva nou[1]. Întreaga problemă a actului creator constă tocmai în a şti dacă această inovaţie absolută este posibilă[2]. Creaţia, prin însăşi esenţa sa, este o creaţia *ex nihilo*. S-ar putea spune, într-un anumit sens, că ea ESTE TRECEREA DE LA NON-FIINŢĂ LA FIINŢĂ, CE ARE LOC PRIN ACŢIUNEA LIBERTĂŢII. Creaţia, precum devenirea la Hegel, implică non-fiinţa. Asemenea Erosului platonician, ea este în acelaşi timp copilul sărăciei şi al bogăţiei, al lipsei şi al supra-abundenţei puterilor. Ea este legată de păcat, cu toate că ţine şi de jertfelnicie. Creaţia autentică presupune întotdeauna o purificare, în care spiritul se eliberează sau ajunge să se înalţe deasupra elementului psiho-corporal.

Misterul creaţiei ne este revelat în mitul biblic: Dumnezeu a creat lumea *ex nihilo*, adică în mod liber. Lumea nu este o emanaţie din Dumnezeu, o procreaţie sau o evoluţie, ci o creaţie, adică o inovaţie absolută. Creaţia este posibilă în lume tocmai datorită faptului că lumea a fost creată, că există un Creator. Omul, creat după chipul şi asemănarea Sa – fiind deci şi el un creator – este destinat să creeze.

Există o similitudine perfectă între creaţia omului şi creaţia

---

1 Platonismul este o filosofie defavorabilă interpretării actului creator ca edificare a noului.
2 Vezi cărţile mele, *Le Sens de l'Acte créateur* şi *Spirit şi libertate*

divină. Însă, dacă creația lui Dumnezeu nu cere nici o materie, cea a omului, dimpotrivă, nu poate avea loc fără ea. Totuşi, din faptul că există această nevoie de materie, nu trebuie trasă concluzia că creația umană nu este o creație ieşită din neant. Sculptorul îşi ciopleşte statuia sa în marmură. Fără materie, fără marmură, el nu şi-ar putea realiza intenția. Tot aşa, orice creație a omului necesită materie cosmică. Dar proiectul său creator, actul său originar nu este subordonat acesteia: el implică libertatea şi se iveşte din sînul ei. Ideea creatoare nu se naşte din marmură şi nu este determinată de statuile sau de corpurile umane pe care sculptorul le-a observat şi studiat. Orice creație originală este legată întotdeauna de elementul libertății şi îşi are originea în neant. Filosoful nu-şi poate elabora sistemul făcînd abstracție de ființă, de lume, căci gîndirea sa ar rămîne suspendată în gol şi el ar fi în acest caz Creatorul, adică Dumnezeu, idee temerară înaintea căreia Hegel, de altfel, nu a ezitat. Însă cunoaşterea sa creatoare nu este determinată în întregime de lumea ce i-a fost dată. Inexistentul devine existent, lumina se naşte din tenebre prin introducerea elementului libertății. Cunoaşterea creatoare, departe de a se mărgini la lumea deja creată, implică tenebrele non-ființei. De asemenea, actul creator corespunde desăvîrşirii creației lumii, cooperării la opera divină.

Creația omului acoperă un conținut complex, ce implică trei elemente: înainte de toate cel al libertății primordiale, meonice şi increate; apoi cel al darului, acordat omului creator de către un Dumnezeu Creator, şi destinația legată de el; în fine, elementul lumii ca arenă a creației, şi din care sînt împrumutate materialele necesare creației. Omul nu este autorul darului său, ci l-a primit de la Dumnezeu; iată de ce el se simte în mîna Sa şi nu se consideră decît un instrument al operei divine în lume. Nu există nimic mai deplorabil şi mai absurd decît mîndria pentru aptitudinile primite. Este mai acceptabil, la rigoare, ca cineva să fie mîndru de sfințenia sa, însă nu şi de genialitatea sa. Căci geniul ştie bine că nu el este cel ce acționează; el se simte sub stăpînirea lui Dumnezeu şi lucrător al predestinărilor şi realizărilor Sale. Daimonul lui Socrate nu este Socrate însuşi, ci o

ființă care l-a luat în stăpînire. La fel, creatorul se simte tot timpul stăpînit de un geniu-daimon stabilit în el. Voința de a fi un geniu nu este decît manifestarea, prin intermediul libertății, a unui dar venit de sus. Același lucru se întîmplă cu materialul creației sale, pe care omul nu-l poate lua din el însuși. Natura actului creator este conjugală, ea necesitînd întotdeauna o întîlnire. Dumnezeu i-a conferit omului darul creator, talentul, geniul și i-a mai dat lumea, în care și prin care acest act creator trebuie să se actualizeze. El îl îndeamnă pe om să-și realizeze vocația și așteaptă de la acesta un răspuns. Acest răspuns nu poate fi alcătuit din elemente zămislite de Dumnezeu. Ceva trebuie să provină de la omul însuși și tocmai acest "ceva" constituie creația prin excelență. Acest "ceva" nu este ceva în sine, ci non-ființa, sau mai degrabă libertatea, fără de care nu există act creator. Libertatea – pe care nimic nu o determină – dă un răspuns chemării divine, însă acesta este în conformitate cu darul, cu geniul primit de la Dumnezeu în momentul creației, și cu materialele de care dispune lumea creată. Orice proiect creator comportă un element al acestei libertăți, nu venit de la Dumnezeu, ci orientat către El. Totuși, înfăptuirea creatoare a ajuns atît de complexă, încît nu este întotdeauna ușor de descoperit. Actul creator corespunde deopotrivă acțiunii reciproce a harului și libertății, a ceea ce vine de la Dumnezeu către om și de la om către Dumnezeu. Prin urmare, el poate fi descris fie în termenii libertății, fie în cei ai harului. Nu trebuie uitat totuși că, fără libertate, omul ar fi lipsit de inspirație.

Creația presupune două acte distincte și le vom descrie în moduri diferite, în funcție de unghiul din care le vom lua în considerare. Ea are două fețe, una exterioară, cealaltă interioară. Există înainte de toate actul originar în care omul stă, într-un fel, față în față cu Dumnezeu; și există apoi actul secundar în care stă față în față cu semenii săi și cu lumea. Primul corespunde intuiției originare, cea pe care o resimte artistul atunci cînd simfonia îi răsună în minte, cînd aude versurile poemului său, cînd are pentru prima oară viziunea tabloului său, cînd este solicitat de o invenție sau de o descoperire lăuntrică, de actul iubirii pen-

tru aproapele, înainte chiar ca aceste lucrări să se fi actualizat. Acesta este momentul cel mai profund al creației, ascuns în sînul inconștientului, cel în care omul nu este încă preocupat de realizarea actului său creator în lume. Dacă îmi este dat să-l cunosc, această cunoaștere nu debutează printr-o lucrare scrisă sau printr-o descoperire științifică formulată, care ar face parte din domeniului culturii. Ea este înainte de orice o cunoaștere interioară, intimă, necunoscută lumii și încă neexprimată pentru ea. Cunoașterea originară nu există decît atunci cînd stau față în față cu misterul ființei; aici și numai aici se află adevărata mea filosofie. După acest moment intervine actul creator secundar, realizarea creației, care relevează faptul că omul este o ființă socială. Acum se scrie opera, iar ceea ce se numește "măiestrie", "artă" poate să se manifeste.

Actul creator originar nu corespunde nicidecum unei arte, care, fiind supusă unei legi, răcește focul creator, împuținează harul și libertatea. În realizarea operei sale, omul se află legat de materialele acestei lumi, depinde de ceilalți oameni, se simte cu timpul împovărat și își pierde înflăcărarea inițială. Prin urmare există o disproporție tragică între incandescența creatoare (în care se zămislesc proiectul, intuiția și forma operei) și atmosfera glacială a realizării legale. Iar stingerea acestei incandescențe are loc în orice operă, tablou, statuie, în orice acțiune bună, în orice instituție socială, precum și în viața Bisericii cînd se organizează pe pămînt cu canoanele sale. Însă ea atinge punctul său maxim în creația clasică. Oamenii nu consideră drept creații decît producțiile "răcite", în timp ce au existat (și se pare că mai există) creatori la care focul interior și actul creator au rămas neexprimate, nu s-au manifestat într-o manieră tangibilă, nu s-au materializat. Incandescența și elanul creator tind întotdeauna către creația unei vieți noi, a unei ființe noi, însă rezultă din ele produse "răcite", ce primesc forma valorilor culturale, cărți, tablouri, instituții sau opere de binefacere. Căci dacă opera filosofică atestă o diminuare a focului creator al cunoașterii, "operele de binefacere" indică în egală măsură o diminuare a focului creator al iubirii în inima omului. Actul creator comportă

o mare şi profundă tristeţe, deoarece, realizările sale cele mai reuşite nefiind niciodată la înălţimea proiectului originar, el nu cunoaşte, în definitiv, decît insuccese.

Aici se ascunde tragedia şi limita oricărei creaţii umane, pentru care această finalitate constituie o judecată de temut. Actul creator interior, în mişcarea sa incandescentă, ar trebui să scape de greutatea "lumii" şi s-o depăşească. Or, în realizarea sa exterioară, el i se subordonează şi este înlănţuit de ea. Nu trebuie uitat totuşi că, dacă este destinat să se înalţe, actul creator este chemat în egală măsură să coboare şi să împărtăşească oamenilor şi lumii ceea ce zămisleşte în această clipă de perfectă clarviziune, proiectul şi imaginea sa, el fiind chemat, prin urmare, să se supună legilor actualizării, măiestriei şi artei.

Creaţia este genială prin natura sa. Omul, în calitatea sa de creator, a fost făcut genial. Genialitatea reflectă în el chipul Dumnezeului Creator. Ea nu este identică cu geniul, nepresupunînd ca omul să aibă un mare talent de scriitor, filosof, om de Stat sau om de ştiinţă. Termenul "genialitate" trebuie aplicat creaţiei interioare şi nu expresiei sale exterioare. Ea este calitatea integrală a persoanei umane şi nu un dar particular; ea face dovada faptului că omul îşi deschide o cale spre sursa originară, că procesul creator nu este determinat de stratificările sociale. Însă darul realizării, arta sau măiestria pot foarte bine să nu corespundă acestui fenomen. De aceea geniul nu se formează decît atunci cînd un puternic talent de realizare se uneşte cu natura genială şi cu procesul creator originar. Iubirea bărbatului pentru femeie, a mamei pentru copilul său, poate fi genială cum poate fi în egală măsură grija faţă de aproapele, intuiţia interioară a fiinţelor – chiar dacă rămîne neexprimată – suferinţa provocată de enigma sensului vieţii sau căutarea adevărului în existenţă. Genialitatea poate fi inerentă sfîntului, în efortul de a se transfigura într-o creatură perfectă şi iluminată, deşi el poate să nu fie capabil să exteriorizeze creaţia sa sub forma unei opere. Orice paralelă stabilită între oameni, după genialitatea şi capacitatea lor, este superficială, căci face dovada unei negări a individualităţii.

Există un conflict tragic între creație și perfecțiunea personală. Altfel spus, forța, măreția, genialitatea unei creații nu sînt deloc proporționale cu gradul de perfecțiune atins de om. Un mare creator poate fi un desfrînat trîndav, poate fi "cel mai mizerabil dintre copiii mizerabili ai acestei lumi". Această problemă a fost pusă cu o remarcabilă acuitate de Pușkin, în versurile în care a pus problema creației. Geniul creator nu i-a fost dat omului în schimbul a "ceva", el nu ține de efortul religios sau moral pe care îl face pentru a se perfecționa și transfigura. El se situează în afara eticii legii și eticii mîntuirii, implicînd, ca să zicem așa, o altă etică. Pe scurt, creatorul este justificat prin creația sa, prin actul său.

Ne lovim aici de un ciudat paradox moral. Într-adevăr, creatorul nu este interesat de mîntuire sau damnare: el este atras de valorile supra-umane, își ascunde în operă personalitatea, eul, renunță la el însuși. În consecință, creația, deși are un puternic caracter personal, marchează o uitare a persoanei. Ea implică în mod necesar un sacrificiu, căci indică întotdeauna o victorie a individului asupra lui însuși, o evadare în afara limitelor ființei sale izolate. Ea este cu totul lipsită de egoism, căci o stare de spirit egocentrică nu îi permite omului să se lase în voia inspirației și să imagineze o lume mai bună. Paradoxul constă așadar în faptul că experiența ascetică absoarbe omul în el însuși, îl concentrează asupra propriei sale perfecționări, asupra mîntuirii sale, în timp ce experiența creatoare îl detașează de el însuși și îl orientează spre lumea supremă. Creația comportă asceza sa și o limitare a eului, însă ele sînt de un ordin particular. Astfel, tendința creștină ce sugerează să se înceapă prin practicarea ascezei și realizarea perfecțiunii pentru a putea apoi crea, nu are nici o idee despre ceea ce reprezintă actul creator. Nu numai geniul și talentul nu se pot dobîndi prin asceză, dar nici chiar cea mai neînsemnată aptitudine. Genialitatea creatoare nu se "dobîndește", ci este conferită de sus ca har. Creatorului i se cere o tensiune a libertății sale originare, iar nu o ispravă ascetică de autoperfecționare. Dacă Pușkin s-ar fi dedicat ascezei și nu s-ar fi preocupat decît de mîntuirea sa, el n-ar mai fi fost probabil un

mare poet.

Actul creator este legat de o imperfecţiune şi perfecţiunea poate să-i fie defavorabilă. Avem aici încă unul din paradoxurile problemei creaţiei. Atunci cînd omul se angajează pe calea perfecţionării de sine, fie ea catolică, ortodoxă, tolstoiană, yoghinică, teosofică sau alta, el se poate pierde pentru creaţie. Căci actul creator presupune uitarea desăvîrşirii personale şi a abnegaţiei faţă de sine. Calea sa este o cale eroică, însă diferită de cea a mîntuirii personale. Creaţia este necesară Împărăţiei lui Dumnezeu, lucrării divine în lume, însă este inutilă pentru mîntuirea individuală, sau dacă foloseşte la ceva în acest sens, este numai pentru a-l justifica pe creator. Este imposibil să creezi neavînd în inimă decît sentimentul păcatului şi al umilinţei. Sufletul poate trăi simultan în diverse planuri de fire, poate fi pe culmi şi în prăpăstii, poate crea cu îndrăzneală şi să se căiască smerit, actul creaţiei corespunzînd trecerii sale într-unul din aceste planuri particulare. Însă în toate sferele, chiar în sfera pur morală, pentru că există o creaţie morală, actul creator desemnează acel principiu uman pe care poate fi edificată o etică diferită de etica legii şi de cea a mîntuirii. Actul creaţiei este chiar cel care evocă în cea mai mare măsură vocaţia şi menirea omului înainte de cădere, cel care, într-un anumit sens, se situează "dincolo de bine şi de rău". Legea nu ţine seama de vocaţie, cum nu ţine seama nici etica mîntuirii. Iar dacă Evanghelia şi Apostolul Pavel ne vorbesc despre daruri umane, este pentru că depăşesc misterul mîntuirii. Actul creator autentic şi ontologic are loc întotdeauna în Duhul Sfînt, deoarece numai în El se produce această unire a harului şi a libertăţii pe care o constatăm în creaţie.

Ce semnificaţie are aşadar creaţia pentru etică? Această semnificaţie este dublă. Înainte de toate, etica trebuie să se-ntrebe care este valoarea oricărei creaţii, chiar a celei ce nu are un raport direct cu viaţa morală. Astfel, creaţia cognitivă şi creaţia artistică au indiscutabil o importanţă morală, prin faptul că tot ceea ce creează valori supreme este moral. Apoi, etica trebuie să se-ntrebe care este valoarea creatoare a actului moral însuşi,

viața, evaluările și acțiunile morale avînd un caracter creator. Etica legii și a normei necunoscînd încă acest caracter, este indispensabil, pentru a obține un răspuns, să se facă recurs la etica creației, adică la etica vocației și menirii autentice a omului. Or, aceasta ne arată că creația, atitudinea creatoare în fața vieții, nu este un drept pentru om, ci datoria sa cea mai urgentă. Efortul creator este un imperativ moral și asta în toate sferele vieții. Altfel spus, realizarea adevărului și a frumuseții constituie în consecință un bine moral.

Totuși, etica creației poate da loc unui nou conflict, cel în care realizarea valorilor culturale perfecte se lovește de perfecționarea persoanei umane, amîndouă fiind la fel de importante, deoarece calea creației este de asemenea cea a desăvîrșirii morale și religioase, cea a actualizării plenitudinii vieții. Cuvintele lui Goethe atît de frecvent citate: "orice teorie este cenușie, arborele vieții este veșnic verde", pot fi răsturnate în modul următor: "orice viață este cenușie, arborele teoriei este veșnic verde". "Teoria" ar corespunde în acest caz creației, celei a lui Platon sau Hegel, de pildă, iar "viața" unei cotidianității cenușii, luptei pentru existență, dificultăților familiale, eșecurilor, decepțiilor etc... În acest sens, "teoria" poate prezenta neîndoielnic caracterul unui elan moral.

2. Caracterul creator şi individual al actelor morale

Etica creaţiei se deosebeşte de etica legii şi a normei în primul rînd prin faptul că, pentru ea, problema morală este o problemă creatoare, individuală şi unică[1]. Problemele morale ale vieţii nu pot fi rezolvate adaptîndu-le în mod automat normele universal valabile. Este imposibil să se susţină că, în condiţii similare, trebuia să se acţioneze într-o manieră absolut identică în orice timp şi în orice loc. Aceasta pentru simplu motiv că niciodată nu se repetă circumstanţe totalmente asemănătoare. S-ar putea chiar emite o maximă contrară şi să se sugereze că omul trebuie să acţioneze întotdeauna cu originalitatea ce-i este proprie şi să rezolve în mod individual problemele morale ce îl solicită, adoptînd o atitudine creatoare faţă de ele şi fără să se lase niciodată transformat în automat. El trebuie să facă "descoperiri" şi "invenţii" morale în faţa problemelor pe care i le pune viaţa.

Iată de ce libertatea umană semnifică cu totul altceva pentru

---

1 Vezi Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiele Wertethik*. Eu am afirmat de multă vreme, în *Sensul creaţiei* [trad. de Anca Oroveanu, Humanitas, Bucureşti, 1992], caracterul creator şi individual al actelor morale.

etica creaţiei decît pentru etica legii. Pentru aceasta din urmă, nu există decît liberul arbitru lipsit de orice caracter creator şi care desemnează fie acceptarea legii binelui, fie refuzul său şi responsabilitatea pe care o antrenează una sau alta din aceste alternative. Pentru etica creaţiei, dimpotrivă, libertatea are o cu totul altă semnificaţie: ea desemnează o creaţie individuală a binelui şi a valorilor, o energie generatoare, posibilitatea de a produce ceva nou. Etica legii nu cunoaşte această libertate. Ea ignoră cu totul faptul că binele se creează, ca în orice act moral, individual şi unic, subiectul ce acţionează realizînd un nou bine, inexistent pînă atunci în lume. În realitate, nu există ordine morală încremenită şi statică, care ar fi supusă unei legi unice şi universal obligatorie, iar omul nu este un executor pasiv al legilor acestei lumi. El este înainte de toate un inovator şi un creator. În fiecare moment al vieţii, conştiinţa sa morală trebuie să facă dovada unei ingeniozităţi şi unei aptitudini de a crea. Viaţa se sprijină pe energie şi nu pe lege. De aceea, opinia eticii energetice în privinţa luptei împotriva răului e foarte diferită de cea pe care o împărtăşeşte etica juridică. Ea consideră că această luptă trebuie să se efectueze mai puţin prin exterminarea răului, cît prin transfigurarea lui în bine într-un mod creator. Etica legii este cea a finitului, pentru ea lumea formează un ordin de realităţi închis în el însuşi, în afara căruia nu se poate evada. Etica creaţiei este cea a infinitului; pentru aceasta, lumea este între-deschisă şi plastică, în ea ivindu-se de pretutindeni orizonturi nemărginite, o irupere în alte lumi fiind oricînd posibilă. Pe scurt, ea învinge coşmarul finitului, cel al ordinii vieţii ce ne ţine prizonieri.

Însă etica creaţiei se deosebeşte şi de etica mîntuirii, căci ea este înainte de toate o etică a valorilor şi nu a salvării. Pentru ea, scopul moral al vieţii nu constă în fericirea veşnică, în ispăşirea greşelii, ci în realizarea adevărului şi în creaţia unei valori, chiar dacă aceasta nu este de ordin moral. Etica creaţiei, deşi porneşte de la persoană, nu tinde spre ea, ci spre lume, pe cînd etica legii provine din lume, de la societate, cu toate că vizează persoana. Numai etica creaţiei poate învinge această tendinţă negativă a

spiritului, care constă în combaterea "dinte pentru dinte" a răului şi a păcatului; ea afirmă o tendinţă pozitivă ce dă vieţii un conţinut de valoare. Ea depăşeşte nu doar egoismul lumesc, ci şi pe cel ceresc transcendent, care nu cruţă nici etica mîntuirii. Frica de pedeapsă şi de chinurile veşnice nu are nici o importanţă pentru ea, fapt ce îi permite să pună în valoare un element moral pur şi dezinteresat, orice frică deformînd în mod necesar sentimentul şi actul moral. Într-adevăr, nu frica de pedeapsă şi de infern, ci iubirea dezinteresată şi detaşată pentru Dumnezeu şi divin este cea care trebuie recunoscută ca un mobil moral pozitiv. Or, tocmai pe ea se fundamentează etica creaţiei.

Etica creaţiei afirmă valoarea individualului şi a unicului[2]. Sîntem obligaţi să recunoaştem în această afirmaţie ceva nou. Însă etica nu a descoperit această valoare decît cu mare dificultate, ea fiind dobîndită, într-o oarecare măsură, doar de conştiinţa secolului XIX. Le-o datorăm înainte de toate unor gînditori precum Dostoievski, Nietzsche, Ibsen, Kierkegaard, care au jucat în această privinţă un rol considerabil. Chiar etica creştină a fost multă vreme refractară noţiunii de individual, considerînd viaţa morală ca fiind supusă legii universal valabilului.

Etica atribuie individualului şi unicului o dublă semnificaţie. În primul rînd, ea cere ca evaluarea şi actul moral să provină de la persoana concretă şi să fie unice în originalitatea lor. Fiecare om trebuie să acţioneze moralmente în conformitate cu sine însuşi şi nu imitîndu-i pe ceilalţi. Caracterul său moral trebuie să decurgă din profunzimea conştiinţei sale morale. În plus, etica cere ca individualul să fie recunoscut ca valoarea morală supremă în ordine ierarhică. Persoana unică, nesubstituibilă, este valoarea ultimă, de care nimeni nu se poate servi pentru a face să triumfe ceea ce este comun tuturor, chiar dacă acest comun ar prezenta caracterul unei legi morale universal valabile. A fi pînă la capăt o personalitate şi a nu renunţa niciodată la acest lucru, a fi o individualitate şi a dovedi acest fapt în toate actele vieţii este un imperativ moral absolut, ce s-ar putea tra-

2 Vezi Gurvitsch, *Fichtes System der Konkreten Ethik*.

duce prin următorul paradox: – Învață-te să fii tu însuți și să nu te trădezi niciodată. Sacrificiul de sine se dovedește a fi o fidelitate față de sine însuși. Peer Gynt, la Ibsen, vroia să fie original și a afirmat individualismul, însă – individualismul distrugînd întotdeauna personalitatea și individualitatea – nu a reușit niciodată să fie el însuși și nu a mai putut să fie decît "distrugător al noului". Venirea distrugătorului este de altfel una dintre imaginile cele mai vehiculate ale literaturii universale.

Etica creației nu este un individualism. Am stabilit deja diferența ce există între acesta din urmă și personalism. A fi noi înșine înseamnă a realiza intenția divină privitoare la noi. Aceasta este natura persoanei în calitatea ei de valoare supremă. Persoana se realizează într-o manieră spirituală și nu biologică; ea ocupă centrul conștiinței etice, iar dacă reprezintă o valoare supremă, nu este pentru că ar fi purtătoarea legii morale universal valabile, ca la Kant, ci tocmai în calitatea ei de idee și imagine divină, de purtătoare a principiului divin în viață. De aceea este inadmisibil de a micșora sau a distruge omul cu ajutorul binelui. Actul moral are nu doar o valoare personală, ci și una socială și chiar cosmică. Pentru că, deși se află în centrul incandescent al lumii, persoana umană emite un fascicul de raze morale ce se întind și se propagă în tot universul. Viața morală ce are ca subiect societatea, nu mai este decît o viață rece, cea a obiceiurilor, a tradițiilor, a opiniei publice. Singură persoana constituie un principiu autentic creator și profetic în viața morală. Doar ea făurește noi valori, care vor fi întoarse apoi împotriva ei. Ea duce o luptă în favoarea originalului, a purității conștiinței și gîndirii morale și se lovește de rezistența pe care i-o opune conștiința și gîndirea colectivului, spiritul timpului, opinia publică etc. Nu vom merge pînă la a susține că, făcînd acest lucru, ea poate să se simtă neizolată în afirmarea sa de sine, că poate să rămînă în spiritul catolicității, căci aceasta este deja o problemă de un cu totul alt ordin. Persoana este legată de spiritul ecumenic prin libertatea conștiinței sale, și nu prin constrîngere și autoritate socială. Etica creației este întotdeauna pro-

3 Despre profetism, vezi cartea mea *Spirit și libertate*.

fetică. Ea este îndreptată spre viitor, şi de aceea, deşi are o orientare socială, provine de la persoană şi nu de la colectiv[3].

În sînul lumii creştine se ciocnesc două tendinţe morale: smerenia şi creaţia, morala mîntuirii personale şi morala creatoare de valori, a dăruirii de sine consacrată transfigurării lumii. Smerenia şi creaţia sînt amîndouă întemeiate pe jertfă, însă această jertfă îmbracă în cazul fiecăreia un caracter distinct. Cea a smereniei poate indica o înclinaţie către renunţare la creaţia personală, cu toată grija ei continuă pentru persoană, pentru perfecţionarea sa; cît priveşte jertfa creaţiei, deşi afirmă inspiraţia personală, ea poate revela o uitare a persoanei şi să nu o preocupe decît valorile şi producţiile desăvîrşite destinate lumii. Jertfa face aici dovada unei perfecţiuni ce ţine de două ordine diferite.

Însă morala religioasă a smereniei, care are, cum am văzut deja, un sens ontologic profund, decade cu uşurinţă. Ea poate cere în acest caz o renunţare şi un sacrificiu al oricărei inspiraţii creatoare, fie ea chiar cea a iubirii pentru aproapele, în numele ideii abstracte de perfecţiune personală şi de supunere faţă de Dumnezeu. Smerenia este paradoxală, cum sînt toate lucrurile din lume, ea putînd să se transforme într-o negaţie a perfecţiunii însăşi; căci ea poate să ducă la orgoliul de a dori să fii prea desăvîrşit, prea bun, prea iubitor. Ne-am găsi atunci sub influenţa unei noţiuni deformate despre Dumnezeu, după care El i-ar cere omului înainte de toate sacrificiu şi suferinţă, supunere şi ascultare.

Nu numai că smerenia poate deveni ostilă creaţiei, dar poate fi astfel şi pentru viaţa morală dacă o transformă în superstiţie. Viaţa noastră religioasă este pînă în prezent saturată de idolatrie, şi a ne elibera de această stare de lucruri trebuie să devină pentru noi o misiune morală indispensabilă. Creaţia, prin chiar natura sa, este opusă acestei deviaţii a sentimentului religios şi în aceasta rezidă întreaga ei importanţă. Căci asumîndu-şi misiunea de a revela valori prin intermediul individualităţii, etica creaţiei eliberează persoana de intolerabila frică pe care aceasta o încearcă pentru ea însăşi şi pentru destinul său, adică de ele-

mentul afectiv fundamental al vieţii. Subiectul care creează, al cărui spirit tinde spre valorile supra-umane, încetează să mai fie o creatură temătoare. Într-adevăr, în momentul elanului creator, artistul şi savantul se eliberează de frică, pe care nu o resimt decît atunci cînd revin la existenţa obişnuită. Ei pot să încerce o teamă în legătură cu creaţia lor, dacă se lasă dominaţi de setea de succes sau de glorie, ori cad în îngîmfare şi sfîrşesc prin a-şi diviniza creaţia. Totuşi, acestea sînt stări ce nu au nici o legătură cu creaţia pură.

Etica creaţiei este în acelaşi timp o etică orientată către victoria veşniciei asupra timpului. Căci deşi actul creator are loc în timp, el tinde spre valorile absolute, spre adevăr, dreptate, frumuseţe veşnică, spre Dumnezeu şi înălţimea divină. Toate operele sale pot să fie perisabile, însă focul creator ce le-a dat naştere este cel al veşniciei, în care tot ce este temporar trebuie să ardă. Creaţia aspiră la veşnicie şi veşnic, dar creează temporarul, cultura în timp, în istorie. Actul creator este o ieşire în afara dictaturii timpului, un elan spre divin. Şi în domeniul vieţii materiale, creatorul-inventator abandonează pămîntul şi timpul printr-o iluminare creatoare, însă el creează şi "mecanismul" susceptibil să ascundă veşnicia. Aceasta este contradicţia pe care o cunoaşte creaţia în lumea noastră păcătoasă. De aceea etica creaţiei ne vorbeşte despre conflictele ce sfîşie spiritul uman. Căci deşi este o luptă împotriva consecinţelor răului, o revelaţie a adevăratei meniri a omului, creaţia se vede desfigurată de păcat şi atrasă spre regiunile inferioare. Ea a degenerat şi s-a corupt într-un asemenea grad în cultură, încît necesită o purificare, o reacţie spirituală, legată de o nevoie de asceză şi de renunţare la lume şi îndreptată împotriva ei.

Constatăm această degenerescenţă în cele mai multe dintre tendinţele contemporane ale literaturii şi artei, în care spiritul veşniciei este definitiv abandonat în faţa spiritului corupt al timpului. O constatăm în intolerabila trufie a savanţilor şi în apariţia unei religii a ştiinţei. O constatăm în viaţa socială şi politică, unde lupta pentru putere şi pentru interese personale ruinează elanul creator îndreptat spre o justiţie socială.

Concupiscenţa vieţii este opusă în mod direct incandescenţei creatoare, şi ea triumfă în toate sferele acesteia. Cu toate acestea, ea poate fi învinsă prin smerenie şi creaţie. Sufletul se teme de vid, iar atunci cînd nu are un conţinut de valoare, pozitiv, divin, el se plictiseşte şi se lasă acaparat de o stare negativă, mincinoasă şi diabolică. Concupiscenţa şi pasiunile rele sînt în mare parte datorate plictiselii şi vidului, şi este dificil de luptat împotriva lor cu ajutorul unui bine sau al unei virtuţi abstracte. Tragedia constă în faptul că virtutea poate să-i pară omului plicticoasă în cel mai înalt grad; deoarece, atunci cînd este lipsită de incandescenţă creatoare, ea îşi pierde definitiv orice interes şi nu mai poate fi salvatoare. Inima omului trebuie să ardă pentru a se vindeca de această oboseală morală, plictiseala virtuţii fiind un prost remediu contra fricii de vid. Tot ceea ce nu este creaţie, fie acest ceva chiar binele, degajă o plictiseală de moarte. Concupiscenţa nu este decît o ieşire din plictiseală prin rău în lipsa unei ieşiri prin bine. Iată de ce este extrem de dificil – şi chiar imposibil – de învins în mod negativ perfidia patimii, adică prin asceză sau interdicţie. Ea nu poate fi învinsă decît prin trezirea unei forţe pozitive ce îi va fi opusă, cu alte cuvinte prin Erosul divin. Răul arde în acest foc creator, iar plictiseala şi atracţia amăgitoare pe care le provoacă dispar.

Voinţa răului este în realitare lipsită de obiect şi nu poate fi eliminată decît printr-o voinţă obiectivă orientată spre un conţinut de valoare, divin. O asceză pur negativă, concentrată exclusiv asupra cupidităţilor şi atracţiilor vătămătoare, nu favorizează purificarea sufletului: dimpotrivă, ea adună tenebrele în jurul lui. De aceea trebuie să se afirme în etică nu distrugerea voinţei, ci iluminarea ei, nu neantizarea omului şi supunerea sa exterioară faţă de Dumnezeu, ci realizarea creatoare prin om a divinului, a dreptăţii, adevărului, frumuseţii, a valorii vieţii. Singură etica creaţiei este în stare să vindece infirmitatea şi uscăciunea sufletului uman provocate de ideea şi virtutea abstractă erijate în norme şi reguli. Noţiunile de dreptate, adevăr, frumuseţe trebuie să înceteze să mai fie legi, pentru a deveni energii vitale.

Doctorii Bisericii insistă frecvent asupra pasiunilor păcătoase şi a necesităţii de a la combate, şi sînt îndreptăţiţi, desigur, s-o facă, din moment ce acestea îl chinuie pe om şi îi desfigurează viaţa. Nu trebuie uitat, totuşi, că aceste pasiuni sînt de asemenea "materiale" susceptibile de a fi refondate şi de a da un conţinut calitativ vieţii. Fără ele, fără elementul inconştient al vieţii şi al creaţiei, virtutea umană ar fi vană şi sterilă. De altfel, Părinţii Bisericii ne învaţă că pasiunile pot fi transformate în virtuţi. Prin urmare, cînd se pune problema luptei contra lor, este imposibil să ne situăm într-un punct de vedere exclusiv negativ şi ascetic. Este indispensabil să se ajungă la stări pozitive în care, departe de a fi distruse şi neantizate, ele să intre sub o formă transfigurată şi "sublimată". Acest lucru este aplicabil înainte de toate celei mai funeste pasiuni a omului decăzut: pasiunea sexuală.

Psihologia şi psihopatologia contemporană au pus problema sublimării sale şi ne-au deschis multe căi noi în lupta începută de om împotriva instinctelor sale. Orice stare psihică şi spirituală inspirată, puternică şi creatoare depăşeşte şi transfigurează instinctul sexual. Erosul desăvîrşit, iubirea profundă poate să-l diminueze pînă acolo încît să-l facă pe om să uite necesitatea sa fiziologică. Acesta este un paradox bine cunoscut, pe care experienţa l-a dovedit de nenumărate ori. Un sentiment puternic de milă şi compasiune poate de asemenea să-l blocheze. Energia sexuală transfigurată şi sublimată poate deveni sursa unui elan şi a unei inspiraţii creatoare. Creaţia, indiscutabil legată de instinctul sexual, poate îmbrăca diferite forme de energie, aşa cum mişcarea se poate converti în căldură. Ea este în legătură cu sursa originară a vieţii şi nu reprezintă decît o anumită orientare spirituală, o intenţie a acestei energii vitale primare. Toată problema constă în a găsi căile care corespund acestei orientări creatoare, diferite de cele în care forţele spiritului sînt risipite prin excese sexuale. Nici un instinct păcătos nu poate fi învins cu ajutorul unei asceze pur negative, din cauza a ceea ce psihologia contemporană numeşte "legea efortului convertit"[4]. Numai o modificare a tendinţei spiritului, o sublimare a instinctului, care

4 Vezi Charles Baudouin, *Suggestion et Autosuggestion.*

să-l transforme într-o sursă de creaţie pozitivă, poate fi aici de un ajutor eficace.

Dacă am ajuns să vedem că iubirea poate, în numele creaţiei, să învingă pasiunea sexuală, sacrificiul însuşi al acestei iubiri, renunţarea, în acelaşi scop, poate de asemenea să constituie o sursă de creaţie. Am semnalat deja acest fenomen în viaţa lui Kierkegaard, care a renunţat la mult-iubita sa logodnică, şi în viaţa lui Ibsen a cărui creaţie a fost reflexul unui efort asemănător[5]. Totuşi este necesar să completăm că asexualitatea este tot atît de defavorabilă creaţiei ca şi risipirea energiei vitale în pasiuni sexuale.

Majoritatea pasiunilor numite păcătoase sînt susceptibile de sublimare, de transformare spirituală. Etica legii, cu virtuţile sale juridice, ignoră acest lucru, însă etica creaţiei, cu virtuţile sale dinamice, îl afirmă cu tărie. Grecii au ajuns să transforme pînă şi ura, sentimentul uman cel mai negativ, într-o emulaţie nobilă. Mînia, ambiţia, gelozia şi pasiunea jocului pot cunoaşte transmutaţii asemănătoare. Iubirea este, într-un fel, energia universală a vieţii ce se bucură de facultatea de a converti pasiunile funeste în pasiuni creatoare. Căci setea de cunoaştere este de asemenea iubire pentru o anumită dorinţă, aceea de adevăr, acesta fiind de altfel sensul cuvîntului "filosofie". Şi putem să spunem acelaşi lucru despre iubirea de frumuseţe şi iubirea de dreptate. Iată de ce etica creaţiei este o etică "erotică", spre deosebire de etica legii. Însă iubirea nu este o forţă capabilă să transfigureze decît atunci cînd este o valoare în sine. Iubirea la care s-ar face recurs ca la o faptă bună în vederea salvării, nu ar mai putea fi o rază de energie dătătoare de viaţă. Iubirea pentru aproapele, pentru om, nu este doar sursă de creaţie, ci constituie în ea însăşi o creaţie, o iradiere de energie. Iubirea este o "radioactivitate" în lumea spirituală. Etica creaţiei ne cheamă la o realizare energetică a adevărului însuşi, a binelui însuşi, a spiritualităţii, a iluminării vieţii, şi nu la o realizare simbolică şi convenţională a binelui prin exerciţii ascetice, fapte bune etc. Ea

5 Despre Kierkegaard, vezi foarte ciudata carte a lui Przywara, *Das geheimnis Kierkegaards*.

cere fiecărui om iubire pentru persoana sa creatoare, pentru chipul divin din el, adică pentru omul însuşi, ca valoare autonomă, la fel ca pentru Dumnezeu, bine, adevăr, pentru supra-umanul din el. Prin urmare, motivul pentru care o ființă este iubită trebuie ignorat; într-adevăr, nu se iubeşte "pentru" ceva. Iubirea se înrudeşte prin aceasta cu harul, care este întotdeauna acordat în mod gratuit. A concepe iubirea ca pe un mijloc de salvare înseamnă să-i deformezi natura, să nu o înțelegi în ea însăşi, s-o identifici cu o lege, pentru respectarea căreia omul obține o recompensă. La fel de greşit este idealismul ce profesează iubirea pentru idee, ignorînd cu totul iubirea pentru om. Pe acest teren se naşte formalismul şi fariseismul religios, care corespund întotdeauna unei negații a iubirii. Religia legii respinge omul răzvrătit față de voința lui Dumnezeu; idealismul etic respinge omul ce nu se supune ideii, eroare pe care nu o comite nici religia mîntuirii, nici etica creației. Religia creştină a situat omul mai presus de sabat, iar etica creației a făcut din acest adevăr absolut propriul său adevăr. Pentru ea, omul reprezintă o valoare autonomă, independent de ideea pe care o poartă; ea înțelege că misiunea vieții constă în a iradia o energie creatoare, energie ce întăreşte şi transfigurează. De aceea ea nu condamnă, ci dă viață, o acceptă, ridicînd calitatea şi valoarea conținutului său. Tragedia acestei etici este legată de ciocnirea valorilor cu bunurile materiale, recunoscute în egală măsură ca meritînd şi unele şi altele un efort creator. Din acest motiv, ea implică întotdeauna un sacrificiu.

Există două feluri de plăceri: una evocă păcatul originar şi ascunde totdeauna otrăvuri, cealaltă evocă paradisul. Astfel, plăcerea pe care o provoacă satisfacerea instinctului sexual sau lăcomia lasă în urma ei amărăciune şi ne trimite la noțiunea păcatului originar. În schimb, plăcerea pe care ne-o dă aerul muntelui sau al mării, mireasma pădurilor şi a cîmpiilor face să se nască în noi amintirea paradisului. Comparăm aici plăceri ce au un caracter fiziologic, însă aceeaşi analogie poate fi făcută şi în domeniul spiritual. Atunci cînd omul încearcă o plăcere datorată orgoliului sau lăcomiei de bani, el resimte o amărăciune

asemănătoare celei despre care a fost vorba mai sus şi îl asaltează reamintirea căderii. Pe cînd, dacă plăcerea sa se datorează unui act creator prin care descoperă adevărul, dă naştere frumuseţii sau iradiază iubire pentru alt individ, el îşi aduce aminte de paradis. Orice plăcere legată de concupiscenţă este otrăvitoare, evocă în noi păcatul originar şi dovedeşte nu bogăţia, ci lipsa noastră. Şi invers, orice plăcere liberă de concupiscenţă şi legată de iubirea unei valori în acelaşi timp personală şi supra-personală, comportă o reminiscenţă sau o anticipare a paradisului şi ne smulge din lanţurile păcatului. Sublimînd sau transfigurînd pasiunile, le eliberăm de concupiscenţă şi afirmăm în ele elementul creator liber. Există aici o diferenţă fundamentală pentru etică. Căci omul trebuie să aspire înainte de toate să se elibereze de sclavie şi să dobîndească libertatea. Orice stare incompatibilă cu libertatea de spirit şi care îi este ostilă, e defectuoasă. Or, orice concupiscenţă manifestă această ostilitate faţă de libertate şi această înrobire a omului. Insaţiabilă şi totuşi întotdeauna ameninţată de saţietate, ea nu poate fi satisfăcută, căci setea sa este cea a unui infinit rău. Există o altă dorinţă înaintea căreia se întinde de asemenea un infinit: aceea a dreptăţii absolute. Însă fericiţi sînt cei ce flămînzesc şi însetează după ea, deoarece ei tind către veşnicie, altfel spus către infinitul divin. Divinul ce îndestulează viaţa noastră este tocmai la antipodul plictiselii şi vidului pe care le provoacă concupiscenţa rea. Creaţia este generoasă, jertfelnică, ea îşi dăruieşte forţa, în timp ce cupiditatea, avidă, insaţiabilă şi vampirică, pretinde totul pentru ea. Dacă iubirea adevărată îşi dăruieşte forţele "celuilalt", amorul-concupiscenţă, dimpotrivă, le absoarbe. Concupiscenţa, fiind o pasiune pervertită şi epuizată interior, este în opoziţie nu numai cu libertatea, ci şi cu creaţia. Într-adevăr, există o forţă creatoare a puterii şi există una a concupiscenţei. Viaţa morală a lumii păcătoase se elaborează într-o manieră paradoxală şi contradictorie.

Omul este chinuit de un sentiment de orgoliu atunci cînd se situează mai prejos de ceea ce şi-a dorit, cînd este sedus de o situaţie inaccesibilă ce provoacă în el o sete de îmbogăţire. Însă,

atunci cînd a ajuns mai presus de ceea ce a sperat, cînd a atins culmea situației visate, el este chinuit de sentimentul vidului și al zădărniciei. În viața erotică sau sexuală asistăm la același sentiment. Omul suferă pentru că nu posedă obiectul dorințelor sale, dar odată ce a obținut ceea ce a căutat, el încearcă un sentiment de sațietate, plictiseală și vid. Această reacție dovedește întotdeauna o tendință negativă a dorinței, ea atestă că ființa nu dăruiește, ci pretinde, nu creează, ci rîvnește la bogăție, nu iradiază energie, ci o absoarbe. A ajunge la adevărul cel mai profund al vieții înseamnă a înțelege că doar celui ce dăruiește și se jertfește, și nu celui ce pretinde și ia, îi este sortit să cunoască adevărata mulțumire. De aceea adevăratul mister este ascuns în iubire, capabilă să se jertfească, să dăruiască, să creeze. Și orice creație, cum am spus-o deja, este o iubire, precum și orice iubire este o creație. Dacă vrei să primești, dăruiește; dacă vrei să cunoști o satisfacție, n-o căuta, nu te gîndi niciodată la ea și nu o considera drept scopul însuși; dacă vrei să dobîndești putere, fă-o și pune-o în slujba celorlalți.

Nu trebuie văzut în acest îndemn un apel pentru urmarea doctrinei liberului arbitru. Este însă curios de constatat că tendințele ce au făcut dovada unei forțe și energii uimitoare, în special calvinismul sau marxismul, au respins-o complet. De altfel, această doctrină este raționalistă și preocupată doar de reglarea conturilor și judecăților; în timp ce libertatea autentică corespunde unei energii binefăcătoare, doctrina liberului arbitru nu este decît produsul reflexiei și al dedublării.

Etica creației, deși este morala tinereții veșnice, reprezintă forma superioară și cea mai matură a conștiinței morale. Forța supremă a creației este legată de curățenia morală a sufletului. Raporturile dintre tinerețea și bătrînețea spiritului nu trebuie concepute sub unghiul unei anteriorități cronologice. Morala legii este o morală senilă, deși este cea mai veche morală a umanității. Caracterul veșnic tînăr al creației și al eticii sale pune problema corelațiilor ce există între creație și dezvoltare. Corespunde actul creator unei dezvoltări? S-ar putea sugera (ceea ce, la prima vedere, pare paradoxal) că dezvoltarea este

inamicul mortal al actului creator, că ea atestă într-un anumit fel răcirea şi secătuirea surselor sale. Într-adevăr, punctul culminant al oricărui elan creator nu constă în obiectivarea produselor sale, altfel spus în realizarea sa, ci, dimpotrivă, în prima lui manifestare, în gestaţia, tinereţea şi virginitatea sa. El este iluminarea, intuiţia creatoare originară, intenţia primă. Dezvoltarea, perfecţionarea, obiectivarea, desăvîrşirea actului creator dovedeşte deja răcirea, căderea, uzura sa. O putem constata în destinul geniilor creatoare, în manifestarea spiritului, în dezvoltarea istorică, în soarta profeţiei şi a sfinţeniei, în cea a tuturor iluminărilor şi a tuturor intuiţiilor, precum şi în cea a tuturor ideilor originare.

Nu pot fi comparate, în funcţie de incandescenţa lor de spirit, creştinismul ultimelor veacuri cu creştinismul originar, cei ce şi-au întemeiat viaţa pe profeţii, cu profeţii înşişi. Nu poate fi comparat ordinul franciscan cu iubirea ce-l înflăcăra pe Sf. Francisc, nici protestantismul secolelor XVII, XVIII şi XIX, trecut prin Melanchton, cu spiritul ardent al lui Luther; de asemenea, nu există nici o apropiere între rezultatele reci ale tuturor revoluţiilor lumii cu flacăra ce le-a zămăslit. Nu există termen de comparaţie între marxişti şi Marx, între tolstoieni şi Tolstoi, altfel spus între un sistem de idei încremenite şi genialitatea şi focul sacru al iniţiatorilor lor; nu poate fi comparată iubirea răcită în maturitatea şi bătrîneţea sa cu naşterea şi extazul său. Căci ceea ce caracterizează dezvoltarea, manifestarea, perfecţionarea este eliminarea elementului originar al ideilor şi sentimentelor umane, a virginităţii intuiţiei, cu ajutorul afectelor secundare, a stratificărilor sociale, făcînd aproape imposibilă orice irumpere a primelor în ele. Este ceea ce i se întîmplă creştinismului însuşi, de unde tragedia lui istorică. Este ceea ce ameninţă orice idee şi sentiment uman. Este imposibil să recunoşti intenţia originară în realizare. Or, viaţa autentică corespunde unei realităţi a actelor creatoare, adică unei intensităţi şi unei incandescenţe, adevăr ce are o valoare cu totul particulară în viaţa morală.

Într-adevăr, viaţa morală trebuie să fie întotdeauna o creaţie

liberă, o tinerețe veșnică și o virginitate de spirit. Ea trebuie reașezată pe intuițiile originare, prin care omul scapă de zidurile și stratificările vieții, ce-i paralizează libertatea judecăților. Însă, în fapt, este dificil de ajuns aici și majoritatea actelor numite morale nu urcă la această sursă originară. Nu este mai puțin adevărat că acesta este scopul către care trebuie să tindă etica autentică, dacă vrea să se deosebească de cea a cotidianității și a socialului.

3. Rolul imaginației în viața morală. Etica energetică

Etica creatoare implică starea nedesăvîrșită a lumii și pune omul înaintea unei misiuni veșnice. Însă, cum nici un act creator nu este posibil fără imaginație, aceasta are pentru ea o importanță fundamentală. Creația este înainte de toate reprezentarea prin gîndire a unei noi stări – superioară realizării mediului înconjurător – și actualizarea sa. Căci actul creator se ridică întotdeauna deasupra realității. Imaginația joacă acest rol nu numai în creația miturilor și în artă, unde nimeni nu o contestă, ci chiar în descoperirile științifice și în invențiile tehnice, chiar în viața morală, în raporturile dintre oameni. Există, într-adevăr, o imaginație morală ce suscită viziunea unei vieți mai bune, în care etica juridică lipsește, căci aceasta nu este necesară decît atunci cînd este vorba de a îndeplini în mod automat o lege sau o normă. Forța imaginației creatoare este principiul talentului în viața morală. Pe lîngă lumea legii și a normei, care este mărginită și căreia nu i se poate adăuga nimic, omul își creează, își imaginează o lume superioară, liberă, admirabilă, ce se situează dincolo de binele și de răul existenței obișnuite. În definitiv, ceea ce înfrumusețează viața omului nu se derulează conform

legii. Împărăţia lui Dumnezeu este o închipuire, adică apariţia unei viziuni a vieţii divine perfecte, libere, integrale. Singură legea nu-şi imaginează nimic, sau mai exact nu-şi imaginează decît cercetări şi infracţiuni. Însă a i te conforma cu totul, nu înseamnă niciodată a atinge o formă de viaţa perfectă.

Imaginaţia poate fi de asemenea o sursă a răului, putînd da curs liber fantasmelor vătămătoare şi gîndurilor rele. Ea este cea care dă naştere crimelor, însă nu rămîne mai puţin sursa creaţiei unei vieţi mai bune. Omul lipsit de ea este incapabil de acte morale creatoare. Însăşi ideea unei vieţi mai bune, către care trebuie să aspire, se naşte dintr-o imaginaţie creatoare. Ea nu lipseşte, chiar dacă deformată, nici celor ce fac greşeala să creadă că nu este posibilă nici un fel de experienţă mai bună, că nu există decît o rînduială a vieţii mereu aceeaşi în care legea, imuabilă în ea însăşi, trebuie să se realizeze.

Jakob Böhme atribuia imaginaţiei un rol preponderent[1]. Prin ea, prin viziunile divine ce se nasc în veşnicie (totul fiind realizarea acestora), Dumnezeu creează lumea. Psihologii şi psihopatologii contemporani atribuie şi ei imaginaţiei o importanţă de prim ordin, fie într-un sens negativ, fie într-unul pozitiv. Ei au descoperit că ea joacă în viaţă un rol infinit mai mare decît se crede. Ea este răspunzătoare de apariţia bolilor şi psihozelor, dar tot prin intermediul ei omul se vindecă de acestea. Etica legii îi interzice omului să-şi imagineze o viaţă şi o lume mai bune; ea îl înlănţuie în lumea imediată, în cotidianitatea socialmente organizată. Însă etica creaţiei rupe cu morala banalităţii, refuză să cunoască interdicţiile juridice, opunînd "legii" vieţii imediate "viziunea" vieţii supreme.

Etica creaţiei este o etică energetică. Creşterea, deopotrivă calitativă şi cantitativă a energiei vieţii, a elanului său creator, este unul din criteriile evaluării morale. În ea se confruntă energetismul cu normativismul. Morala legii şi cea a energiei creatoare sînt într-un continuu antagonism. Din momentul în care

---

1 Vezi lucrările sale *Mysterium magnum* şi *De signatura Rerum*. Koyré, în *Filosofia lui Jakob Böhme*, a subliniat rolul imaginaţiei în concepţia pe care Böhme o are despre lume.

este conceput din unghi ontologic şi energetic, binele moral nu mai poate fi privit ca scop al vieţii. Într-adevăr, ne miră susţinerea faptului că realizarea absolută şi perfectă a binelui îl va face pe acesta inutil şi va elimina complet distincţiile şi evaluările morale. Natura binelui şi a vieţii morale este în aşa fel alcătuită încît presupune un dualism, adică o cale complexă şi torturantă. Victoria perfectă asupra dualismului şi a luptei legată de acesta duce la disoluţia a ceea ce am numit, de-a lungul timpului, bine şi viaţă morală. În consecinţă, realizarea binelui marchează în acelaşi timp suprimarea sa. Ea nu este scopul final al vieţii şi al fiinţei, ci doar calea, lupta purtată pentru atingerea acestui scop. De aceea, binele nu trebuie conceput într-o manieră teleologică, ci energetică. Căci cel mai important în el este energia creatoare susceptibilă de a fi realizată şi nu scopul normativ ideal. În alţi termeni, dacă omul realizează binele, nu o face pentru că şi-a fixat această realizare ca scop, ci pentru că este virtuos, pentru că are în el energia creatoare a acestui bine. În definitiv, originea este importantă şi nu scopul. Dacă omul luptă pentru bine, nu o face pentru că şi l-a impus în mod conştient ca scop, ci pentru că energia binelui acţionează în el. Binele şi viaţa morală formează o cale, în care punctul de plecare şi punctul de sosire se contopesc într-o forţă iradiantă. Cît despre scopul fiinţei, el trebuie conceput din punct de vedere ontologic şi cosmologic ca frumuseţe şi nu ca bine. Frumuseţea corespunde fiinţei perfecte, integrale şi armonioase. Platon o definea ca strălucire a binelui. Ea este realizarea naturii bune, iar iubirea binelui corespunde iubirii frumosului (*filokalia*). Etica teleologică este o etică juridică şi normativă. Conform ei, binele este scopul vieţii, adică norma, legea pe care trebuie să o punem în aplicare. Ea dovedeşte întotdeauna o absenţă a imaginaţiei morale, deoarece vede în scop norma a ceea ce este dat, în loc să vadă în el o imagine sau un produs al energiei creatoare a vieţii. Viaţa morală trebuie să se constituie nu conform scopului şi normei, ci imaginii şi iradierii creatoare. Or, frumuseţea este aspectul energiei generatoare ce străluceşte peste lume şi o transfigurează. Etica teleologică, întemeiată pe ideea binelui ca

scop absolut, este ostilă libertăţii, pe cînd etica creatoare şi energetică, dimpotrivă, se întemeiază pe aceasta. Frumuseţea corespunde creaturii transfigurate, în timp ce binele corespunde creaturii înlănţuite de o lege ce denunţă păcatul. Paradoxul rezultă din faptul că legea refuză să înţeleagă binele ca energie, din teamă ca lumea să nu se elibereze de sub jugul ei. A învinge morala legii înseamnă a depăşi prescripţiile, interdicţiile, tabuurile absolute, şi a le substitui o energie creatoare infinită.

Instinctul joacă în viaţa morală a omului un rol impregnat de dualitate: pe de o parte, el este moştenirea naturii vechi, a omului arhaic, în care se regăsesc frica, sclavia şi superstiţia, cruzimea şi ferocitatea; şi, pe de altă parte, el este o reminiscenţă a paradisului, a libertăţii şi forţei începuturilor, a legăturii omului cu cosmosul, cu elementul originar al vieţii. De aceea, atitudinea eticii creaţiei faţă de el este complexă şi ambivalentă. Dacă ea îl eliberează de legea ce îl striveşte, tot ea îl şi depăşeşte şi intră în luptă cu el în numele vieţii supreme. Fiindcă, zămislite în viaţa socială a clanurilor primitive, instinctele, deşi strivite de lege, se transformă ele însele în legi ce încătuşează energia creatoare a vieţii. Este cazul mai ales al instinctului de răzbunare, cum am văzut deja. Etica creaţiei nu eliberează fără distincţie toate instinctele, ci doar pe cele ce joacă un rol creator; în fond, ea luptă cu ele sublimîndu-le.

Etica creaţiei este în legătură cu problema timpului. Aceasta, alături de cea a libertăţii, este una dintre cele mai neliniştitoare probleme metafizice. Heidegger, în *Fiinţă şi timp*, o prezintă într-o manieră nouă, însă la el timpul este legat de grijă (*Sorge*) şi nu de creaţie, cînd de fapt el se raportează mai cu seamă la aceasta din urmă. Se crede în general că creaţia implică timpul, prin faptul că necesită o perspectivă a viitorului şi presupune o modificare în timp. În realitate, ar fi mai exact să se spună că mişcarea, schimbarea, creaţia dau naştere timpului, a cărui dublă natură ni se dezvăluie fie ca sursă a speranţei, fie ca sursă a angoasei şi suferinţelor. Fascinaţia viitorului vine din faptul că el poate fi transformat, depinzînd de noi într-o anumită măsură, în timp ce nu avem nici o putere asupra trecutului,

neputînd decît să ni-l amintim cu recunoştinţă şi veneraţie sau cu indignare şi căinţă. Viitorul poate aduce cu sine realizarea dorinţelor, speranţelor şi viselor noastre, dar el poate de asemenea să ne inspire teama şi suferinţa prin tot ceea ce comportă ca necunoscut. De aceea, această parte a timpului ce se refuză activităţii noastre este determinată în două moduri: fie printr-o îngrijorare şi o îndatorire torturante, prin obligaţia de a realiza scopul impus, fie prin energia noastră creatoare, prin elanul nostru vital în care se făuresc valori. În prima alternativă, timpul ne striveşte şi ne ţine sub jugul său. Căci scopul cel mai înalt, atunci cînd este proiectat în timp, în viitor, ne înrobeşte, ne depăşeşte şi provoacă în noi nelinişte; aceasta nu este suscitată în mod necesar de nevoi materiale de ordin inferior. În a doua situaţie, cînd sîntem determinaţi de libertatea energiei creatoare, a forţei vitale, noi considerăm viitorul ca fiindu-ne imanent şi îl luăm în stăpînire. Deoarece, dacă în timp totul apare ca determinat şi ineluctabil, pînă acolo încît considerăm uneori istoria ca un destin, ca o fatalitate ameninţătoare, actul creator liber nu comportă nici o determinaţie, el originîndu-se într-o profunzime nesupusă timpului, fiind oarecum o pătrundere într-un alt ordin de fiinţă. Doar ulterior totul pare fixat în timp, iar misiunea eticii creaţiei constă în a face din nou posibilă perspectiva unei vieţi independente de scurgere fatală a acestuia.

Actul creator este o ieşire în afara timpului, el realizîndu-se în împărăţia libertăţii şi nu în cea a necesităţii pe care o naşte teroarea timpului. Şi dacă întreaga viaţă a omului ar putea deveni un act creator neîntrerupt, nu ar mai exista timp, nici viitor, ca porţiune de timp, nu ar mai exista decît o mişcare într-o fiinţă extra-temporală. Fără "determinare" nu ar mai exista necesitate, nici lege apăsătoare, ci ar dăinui doar viaţa spiritului. La Heidegger, fiinţa supusă timpului este în fond o fiinţă decăzută, cu toate că ignoră de unde vine decăderea sa. Ea corespunde stăpînirii cotidianităţii şi este legată de grija pentru viitor, de teamă. Însă Hristos ne-a spus: "fiecărei zile îi ajunge suferinţa ei", îndemnîndu-ne astfel să ieşim în afara puterii timpului, a coşmarului viitorului. Viitorul poate aduce decepţia,

suferinţa, răul, deşi poate să ne şi scape de ele, însă ceea ce aduce oricum fiecărui om este moartea, de ea fiind legată înainte de toate frica de viitor. Moartea este inevitabilă în această lume, fiind un *fatum* pentru individ. Însă omul cu spirit creator şi liber se ridică împotriva acestei sclavii, împotriva înrobirii acestui viitor fatal. El se bucură de o perspectivă diferită asupra vieţii ce determină libertatea şi creaţia. Cu toate că, empiric vorbind, orice om trebuie să moară, fatalitatea morţii este abolită în şi prin Hristos. Greşeala atitudinii noastre faţă de viitor, ce se sfîrşeşte pentru noi în moarte, provine din faptul că, fiind fiinţe dedublate, noi îl concepem ca determinat. Or, viitorul este de necunoscut şi nu poate fi obiectul unei reflexii. Doar profeţia, care nu este o cunoaştere conformă categoriilor necesităţii, are acces la el. Actul creator liber nu cunoaşte viitor determinat, deci nici fatalitate. În momentul în care se realizează, gîndul viitorului, al morţii ineluctabile, al suferinţei iminente dispare, permiţînd o ieşire în afara timpului. Viziunea creatoare face parte din veşnicie. Timpul este copilul sclaviei şi al îngrijorării păcătoşilor, însă el va lua sfîrşit şi va dispărea atunci cînd va avea loc transfigurarea lumii. Or, această transfigurare se produce în orice creaţie autentică. Noi ne bucurăm de o energie cu ajutorul căreia putem să ne sustragem timpului, puterii legii; şi misiunea morală cea mai importantă constă în a ne edifica vieţile dincolo de perspectivele timpului, dincolo de anxietatea zilei de mîine. Această libertate morală ne este dată, însă nu ştim să tragem foloase din ea.

Libertatea necesitînd o rezistenţă şi o luptă, noi ne aflăm în faţa unei lumi determinate şi banale, în care procesele se produc în timp şi viitorul apare ca o fatalitate. Omul este legat şi apăsat de ea. El aspiră la libertate deşi se teme de ea. Paradoxul provine aici din faptul că, pentru a-şi păstra libertatea şi a lupta în favoarea ei, omul trebuie deja să fie o fiinţă liberă, să posede libertatea în sine însuşi. Cel ce este sclav pînă în adîncurile fiinţei sale ignoră pînă şi semnificaţia cuvîntului “libertate”. Vechile tabuuri încercuie omul din toate părţile şi subjugă viaţa sa morală. Iar pentru a se elibera de ele în exterior, el trebuie să

înceapă prin a fi în interior conştient de libertatea sa. A repurta o victorie interioară asupra robiei, fie aceasta a trecutului sau a viitorului, a lumii exterioare sau a lui însuşi, a "eu-lui" său inferior, iată misiunea primordială a vieţii morale. Or, trezirea energiei creatoare a omului corespunde unei eliberări interioare şi este însoţită de un sentiment de libertate[2]. Actul creator este calea eliberării; totuşi această cale nu poate lăsa un gol în om. Ea nu este doar o eliberare de ceva, ci o eliberare "întru" ceva, şi acest "întru" este tocmai creaţia omului. Creaţia nu poate fi fără obiect şi fără scop, ea este o ascensiune şi implică în consecinţă vîrful, înălţarea; altfel spus, venită din lume, ea se orientează spre Dumnezeu. Ea nu rămîne în plan orizontal, în timpul infinit, ci evoluează după o linie ascendentă, către veşnicie. Fructele actului creator cad în timp, dar elanul creator comunică cu veşnicia. Fiecare dintre actele noastre creatoare raportate la oameni, fie că este vorba de iubire, compătimire, de ajutorul dat sau de pacea primită, participă în acelaşi timp la viitor şi la veşnicie.

A depăşi categoria de stăpîn şi sclav[3] înseamnă a atinge un rezultat moral pozitiv. Omul nu trebuie să fie supusul celorlalţi oameni, însă nici conducătorul lor, căci ar crea o nouă sclavie. Aceasta este una dintre sarcinile eticii creaţiei, care nu cunoaşte dominaţia şi servitutea. Subiectul creator nu este nici sclav, nici stăpîn, ci un subiect ce dăruieşte şi se sacrifică. Orice stare în care omul se găseşte sub supunerea altuia este moralmente degradantă. Şi ne întrebăm de unde s-a putut naşte acea doctrină servilă, conform căreia harul divin ar părăsi persoana eliberată. Unde este Duhul Domnului, acolo este libertatea. Unde este libertatea, acolo este Duhul Domnului, harul Lui. Căci harul acţio-nează asupra libertăţii şi nu poate acţiona decît asupra ei, orice stare servilă neputîndu-l primi. Însă teoriile servile deformează creştinismul: în loc să se fundamenteze pe har şi libertate, ele aleg dominaţia şi servitutea, despotismul societăţii,

2 Maine de Biran are dreptate cînd pune în legătură libertatea omului cu efortul lui interior.
3 Această categorie iese puternic în evidenţă la Hegel.

familiei şi Statului. Ele recunosc bucuroase liberul arbirtu şi îl invocă pentru a dobîndi supunerea, uitînd că nu se poate face recurs la el doar pentru a ameninţa. Trebuie eliberat "liberul arbitru", care adesea aserveşte omul, adică să fie pus în legătură cu energia harului. Or, creaţia este singura în măsură să o facă, ea eliberîndu-ne efectiv de frica legii, de reflectare şi dedublare.

Paradoxul binelui şi răului constă în faptul că binele presupune existenţa răului şi pretinde tolerarea acestuia. De aceea raţionalul, perfecţiunea şi ordinea absolute pot să fie un rău şi încă unul mai mare decît viaţa imperfectă, dezordonată, iraţională, ce admite o anumită libertate a răului. Binele absolut neadmiţînd existenţa răului, nu este posibil decît în Împărăţia lui Dumnezeu, atunci cînd se vor întemeia noul cer şi noul pămînt, altfel spus atunci cînd Dumnezeu va fi totul în toate. În afara Împărăţiei lui Dumnezeu, a harului, libertăţii şi iubirii, binele absolut degenerează în mod necesar în tiranie, în domnia Marelui Inchizitor sau a lui Antihrist. Etica va trebui întotdeauna să ţină seama de această stare de lucruri. Atîta timp cît există o distincţie între bine şi rău, şi cît există, prin urmare, binele nostru pămîntesc, lupta este necesară; ciocnirea principiilor opuse şi rezistenţa, adică exerciţiul libertăţii umane, sînt inevitabile. Binele şi perfecţiunea absolute în afara Împărăţiei lui Dumnezeu fac din om un automat al binelui, eliminînd de fapt orice viaţă morală, deoarece aceasta nu ar exista fără libertatea spiritului. Iată de ce trebuie adoptată o dublă atitudine faţă de rău: trebuie, pe de o parte, tolerat aşa cum îl tolerează Creatorul, şi pe de altă parte, să i se declare un război necruţător. Etica nu se poate sustrage acestui paradox născut din libertate şi din faptul însuşi al distincţiei binelui şi răului. Ea nu poate să fie decît paradoxală, chiar în virtutea genezei sale, adică a legăturii ei cu căderea. Binele trebuie realizat, însă originea sa rea nu îi lasă omului nici o mîngîiere adevărată decît amintirea frumuseţii paradisiace. Corespunde vieţii autentice lupta pe care o duce binele în lume? Nu evoluează ea la marginea vieţii şi nu se reduce la mijloace? Prin ce se ajunge la viaţa în sine, altfel spus la viaţa originară?

Putem răspunde cu hotărîre că IUBIREA, CREAŢIA, CON-

TEMPLAREA lumii spirituale corespund acestei vieţi. Totuşi, trebuie să recunoaştem că actele şi judecăţile morale ce determină stratificările mediului social, ale eredităţii, opiniei publice, grupărilor etc..., aşadar cea mai mare parte a existenţei noastre morale, sînt lipsite de ea, cum sînt lipsite şi procesele fiziologice, politica, civilizaţia. Nu o întîlnim în mod real decît în actele şi judecăţile morale libere şi originale. Singur actul moral ca act creator corespunde vieţii autentice. Respectarea automată a unei legi morale nu ţine de ea. Viaţa, prezentînd întotdeauna o "sporire", un "cîştig", putem spune de asemenea că nu există decît în percepţiile şi judecăţile estetice originale, în atitudinea în acelaşi timp creatoare şi artistică în faţa vieţii, atitudine din care orice snobism este absent.

Nietzsche credea că morala prezintă un pericol şi un obstacol în calea realizării unei specii umane superioare. Părerile sale ar fi justificate în ceea ce priveşte morala legii, în care fiinţa umană nu se poate desfăşura. Elementele juridice pe care le conţine creştinismul însuşi, sînt de asemenea extrem de defavorabile manifestării creatoare a persoanei umane. Morala cavalerească, a onoarei şi fidelităţii, corespundea unei etici creatoare, şi ca atare nu aparţinea nici eticii legii, nici celei a mîntuirii. În pofida caracterului relativ, trecător, plin de cusururi al cavaleriei istorice, aceasta comporta o revelare a principiilor veşnice ale persoanei umane. Fără creştinism ea nu ar fi văzut niciodată lumina zilei. Nietzsche opunea distincţiei binelui şi răului, ce prezintă deja o decadenţă, pe cea a superiorului şi inferiorului. Superiorul corespunde unei forme mai elevate a vieţii, formă prin excelenţă aristocratică, puternică, magnifică, selectă. Conceptul "superiorităţii" este ontologic, pe cînd cel al "binelui" este moralist. Această constatare nu ne determină să profesăm amoralismul, care este întotdeauna echivoc, ci să subordonăm moralul ontologicului. Aici, nu îndeplinirea legii binelui are importanţă, ci dobîndirea perfecţiunii naturii, adică transfigurarea creaturii. Cum este considerat sfîntul din acest punct de vedere? Este el "bun" sau "superior"? Cu siguranţă "superiorul" şi nu "binele" reprezintă fenomenul elevat al naturii, al creaturii

iluminate. Însă Nietzsche nu cunoştea din creştinism decît legea, legea binelui, şi împotriva acesteia se ridică el. El şi-a făcut despre spirit şi viaţa spirituală o concepţie totalmente eronată. Pentru el, "conştiinţa rea" îşi trage originea din ciocnirea instinctelor cu prescripţiile societăţii, la fel cum au descris-o Freud, Adler şi Jung. Instinctul "întors în interior" se transformă în spirit, în viaţă spirituală. Însă spiritul desfigurat în acest fel nu este în definitiv decît un epifenomen. Viaţa adevărată, cea pe care nu o înlănţuie nimic şi care se poate desfăşura în toată amploarea sa, nu este pentru Nietzsche spiritul, acesta fiindu-i chiar opusul. În acestă privinţă, Nietzsche a fost victima reacţiei ce a dat naştere unui creştinism şi unei spiritualităţi degenerate. El confundă din nefericire această extincţie a conştiinţei cu spiritul. El l-a respins pe Dumnezeu, considerîndu-L incompatibil cu creaţia umană, cu eroismul pe care îl presupune aceasta şi la care sîntem chemaţi. Pentru el, Dumnezeu nu era simbolul ascensiunii omului, ci al staţionării lui într-o zonă inferioară. De fapt, el nu lupta împotriva lui Dumnezeu, ci împotriva unei idei eronate despre Dumnezeu, ce trebuia într-adevăr combătută. Căci doctrina atît de des întîlnită în teologie, conform căreia ideea de Dumnezeu e incompatibilă cu creaţia omului, este fără nici o îndoială una dintre sursele ateismului. Însă Nietzsche mergea şi mai departe: el afirmă incompatibilitatea spiritului cu creaţia, în timp ce spiritul este unica ei sursă, omul nefiind creator decît în măsura în care este spirit. Şi în această privinţă Nietzsche se caracterizează mai ales prin reacţii negative.

Teologia a cerut într-un mod sistematic ca darurile omului să fie îngropate în pămînt. Ea nu a înţeles prescripţiile Sfintei Scripturi relative la creaţie, nu a pătruns sensul parabolelor, nu a sesizat chemarea la libertatea umană; doar regulile şi normele i-au fost accesibile. Ea nu a vrut să cunoască decât ceea ce a fost exprimat în mod deschis, neglijînd ceea ce se degajă mai intim şi mai profund. Ea nu a înţeles suficient că, în loc să suprime şi să respingă libertatea, în loc să o încarce cu prescripţii şi interdicţii, trebuia să o transfigureze prin forţa harului, să-i infuzeze o energie divină. Iezuitismul oferă în această privinţă un para-

dox surprinzător, deoarece, pe de o parte, el afirmă o nouă formă de asceză, cea a voinţei, capabilă să ia cu asalt cerul şi să obţină o putere asupra lumii; el merge pînă la a susţine că omul poate spori forţa divină. Însă, pe de altă parte, el indică o servitute a voinţei umane şi o negare a creaţiei omului[4]. Nu numai că creştinismul nu pune în valoare şi nu rezolvă problema fundamentală a creaţiei, dar nici măcar nu o pune în profunzimea sa religioasă sau nu o atinge decît pentru a justifica cultura, adică pe un plan derivat. Niciodată el nu a conceput-o sub unghiul său cel mai sfîşietor, cel al relaţiilor dintre Dumnezeu şi om. De aici o revoltă, o insurecţie, o reacţie împotriva doctrinelor teologice predominante.

Natura umană este capabilă de contracţie şi de expansiune. Prin ea, omul este cufundat în infinitate şi are totdeauna acces la energia veşnică, însă conştiinţa sa se poate restrînge şi să se simtă strivită. La fel cum prodigioasa şi redutabila energie a atomului nu poate fi descoperită decît prin disocierea acestuia, tot aşa, energia nu mai puţin redutabilă a monadei umane nu se poate revela decît printr-o "retopire" a conştiinţei şi o suprimare a limitelor sale. Atunci cînd conştiinţa îşi reduce amploarea, ea îşi restrînge prin aceasta capacitatea şi receptivitatea şi se simte desprinsă de sursa energiei creatoare. Ea este în om ca o lucarnă deschisă spre veşnicie şi tot ea îi conferă acestuia semnificaţia sa profundă. Însă conştiinţa medie, ce se pretinde normală sau generală, se străduie să acopere această deschidere; şi devine atunci dificil pentru om să-şi manifeste rezervele de energie creatoare şi toate darurile ce-i sînt inerente. În definitiv, principiul lui "*laisser faire*", atît de greşit cînd se aplică vieţii economice, conţine o parte de adevăr cînd este vorba de viaţa morală şi spirituală a omului.

Ar fi greşit să se creadă că cultul creaţiei este cel al inovaţiei şi al viitorului. Căci actul creator autentic nu este orientat nici spre vechi, nici spre nou, ci spre veşnic. Însă fiind orientat în

4 Vezi interesanta lucrare a lui Füllop-Müller, *Macht und geheimnis der Jesuiten*. Autorul, fără să fie catolic, ne prezintă o originală apologie a iezuiţilor. Există în această carte o delicată analiză psihologică.
5 Vezi lucrarea mea *Spirit şi libertate*.

întregime spre veşnic, actul creator poate avea ca rezultat ceva nou, inovaţia în timp nefiind decît proiecţia, simbolizarea procesului creator ce are loc în profunzimea veşniciei[5]. Creaţia poate da sentimentul de fericire, însă acesta nu este decît o consecinţă; niciodată fericirea nu este scopul actului creator, care îşi are suferinţele şi chinurile sale. Spiritul uman are două tendinţe, două orientări: una îl duce spre luptă, cealaltă spre contemplaţie. Creaţia se desfăşoară simultan, în amîndouă; ea presupune o nelinişte, contemplaţia marcînd în ceea ce o priveşte un timp de repaus. De aceea este imposibil să desparţi cele două tendinţe sau să le opui reciproc. Căci omul este o fiinţă sortită luptei şi manifestării forţei sale creatoare, cuceririi unui rang regal în natură, fiind în acelaşi timp o fiinţă destinată contemplării mistice a lui Dumnezeu şi a lumilor spirituale. Contemplaţia nu ne apare ca fiind pasivă, inactivă, decît prin comparaţie cu energia pe care o desfăşoară lupta îndreptată spre lume. Însă activitatea creatoare orientată către Dumnezeu echivalează cu o contemplaţie. Dumnezeu nu poate fi cucerit printr-o luptă activă, asemănătoare celei pe care o ducem împotriva elementelor naturii. Pe Dumnezeu nu putem decît să-L contemplăm cu ajutorul unei orientări ascendente a spiritului nostru. Însă această contemplaţie constituie răspunsul nostru la chemarea divină. Pentru că nu se poate vedea în contemplaţie decît iubire, un extaz al iubirii; or, iubirea este întotdeauna o creaţie. Acest extaz este posibil nu doar în raport cu Dumnezeu şi cu lumea supremă, ci şi în raport cu natura şi cu oamenii. Căci în iubire contemplu în egală măsură imaginea umană, cea a fiinţei iubite şi cea a naturii, frumuseţea sa. De aceea actualismul contemporan (ce respinge această contemplaţie şi nu admite decît lupta, refuzînd clipei orice valoare autonomă şi nevăzînd în ea decît un un mijloc pentru clipa următoare) este moralmente abject.

Etica creaţiei este cea a iubirii atît în luptă, cît şi în contemplaţie. Depăşind opoziţia între iubire şi contemplaţie, etica creaţiei, în acelaşi timp ascendentă şi descendentă, învinge ceea ce scindează etica aristocratică de etica democratică. Sufletul uman se ridică spre înălţimi, spre Dumnezeu, pentru a dobîndi

darurile Duhului Sfînt, el aspiră la aristocrația spirituală și descinde simultan în lumea păcătoasă, al cărei destin îl împărtășește, aspiră să-și ușureze frații, consacrîndu-le energia spirituală acumulată în cursul ascensiunii sale. Aceste două mișcări nu pot exista una fără cealaltă. Căci spiritul orgolios ce abandonează lumea și oamenii, ce se refugiază pe piscuri, și care, în avariția sa, refuză să-și împărtășească bogățiile, ieșit din starea creștină, atestă în același timp o lipsă a iubirii și a creației, creația trebuind să fie generoasă și să se dăruie fără rezerve. Aici rezidă limita spiritualității precreștine. S-ar putea spune despre Erosul lui Platon că este o ascensiune în trepte fără înclinații, altfel spus un proces de abstracțiune, la fel stînd lucrurile și în spiritualitatea Indiei. Însă disoluția definitivă a sufletului în lume și în umanitate, refuzul dobîndirii de forțe spirituale sînt la fel de departe de spiritul creștin și creator. Iar cînd sufletul se întoarce spre natură și oameni cu impulsuri tiranice, cînd nu vrea decît să domine în loc să elibereze și să transfigureze, el se supune unuia dintre cele mai sumbre instincte ale subconștientului și își subminează inevitabil forțele creatoare, acestea implicînd întotdeauna un sacrificiu și o dăruire de sine. Victoria asupra instinctului subconștient al tiraniei este una din sarcinile primordiale ale eticii. Omul trebuie obișnuit din copilărie să combată predispoziția în care se istovește și se distruge energia creatoare. Această tiranie se manifestă și în relațiile personale, în viața familială, în viața societății și Statului, în viața spirituală și religioasă.

În viața morală a umanității au apărut trei noi factori ce au dobîndit o forță necunoscută pînă atunci. Etica trebuie înainte de orice să-i ia în considerare. Mai întîi de toate omul iubește LIBERTATEA, cum nu a mai iubit-o înainte și o cere cu insistență neobosită. El nu vrea și nu poate dobîndi nimic decît prin intermediul ei. Apoi el a devenit mai COMPĂTIMITOR, nu suportă cruzimea timpurilor trecute, cunoaște o nouă formă de milă, nu numai față de oameni, față de ultimii dintre ei, ci și față de animale și de orice creatură. Conștiința morală care respinge această formă a milei a devenit intolerabilă. În sfîrșit, omul are

o sete de a CREA mai mare ca întotdeauna, el vrea să-şi justifice creaţia din perspectivă religioasă şi să-i dea un sens. El nu mai suportă ca o violenţă exterioară şi interioară să se exercite asupra instinctului său creator. Desigur, în el se manifestă, paralel cu acesta, alte instincte, cele ale servituţii şi cruzimii; omul îşi descoperă o neputinţă de a crea, ce se transformă într-o negare şi o violare a creaţiei. Însă aspiraţia la libertate, compătimire şi creaţie nu rămîne mai puţin nouă şi veşnică. Din acest motiv, etica de mîine nu va putea fi decît una care să se consacre acestor trei mişcări ale sufletului.

Capitolul IV

PROBLEMELE CONCRETE ALE ETICII

1. Tragismul şi paradoxul vieţii morale

Cînd se pun problemele concrete ale eticii, trebuie înainte de toate să se înţeleagă că dificultatea soluţionării lor rezultă din caracterul tragic şi paradoxal al vieţii morale. Iar această tragedie, cum am văzut deja, rezidă mai puţin în ciocnirea dintre bine şi rău, dintre divin şi diabolic, cît în conflictul dintre un bine şi alt bine, dintre o valoare şi altă valoare, conflict ce opune în special iubirea lui Dumnezeu iubirii pentru om, iubirea patriei iubirii semenilor, iubirea pentru ştiinţă sau artă iubirii individului concret; altfel spus, tragedia se naşte atunci cînd valoarea morală, în sensul restrîns al termenului, se ridică împotriva valorii cognitive sau estetice, cea a vieţii personale împotriva celei a vieţii supra-personale sau istorice. Or, iubirea cunoaşterii sau a artei, iubirea patriei sau a culturii au o valoare morală şi ea trebuie recunoscută drept un bine înţeles în mod integral. Omul este nevoit să fie crud, pentru că este pus în faţa necesităţii de a sacrifica o valoare alteia, un bine altui bine, semenii patriei sau luptei pentru o justiţie socială, activitatea sa patriotică sau reformatoare creaţiei ştiinţifice, artistice şi viceversa. Cînd renunţă la

vocaţia sa de gînditor sau de artist în numele valorilor religioase, a realizării prin asceză şi dobîndirii unei mari perfecţiuni personale, cînd renunţă la acestea în numele vocaţiei sale de poet sau filosof. Viaţa Erosului, viaţa iubirii este plină de aceste conflicte tragice. Şi ce poate fi mai îngrozitor decît să fii nevoit să sacrifici iubirea unei anumite calităţi iubirii pentru o alta? Astfel, omul sacrifică uneori iubirea în care vede cel mai mare bine, în favoarea unei valori de un ordin diferit, păstrării unei libertăţi, înţeleasă într-o manieră particulară, afecţiunilor familiale, compătimirii pentru fiinţele ce suferă din cauza acestei iubiri. Şi, invers, el poate sacrifica valoarea indiscutabilă a libertăţii şi operei sale în lume, în favoarea valorii familiei şi a milei sale, valorii infinite a iubirii. Este important de stabilit aici că nici o lege, nici o normă nu este în măsură să rezolve conflictul moral ce apare în aceste situaţii. Omul şi-a cîştigat o prodigioasă libertate în faţa soluţiei acestor antagonisme. Nu numai că se bucură de libertatea de a acţiona mai bine sau mai puţin bine, însă dispune şi de libertatea de a decide prin el însuşi ceea ce este mai bine şi mai puţin bine. Legea ignoră această tragedie, necunoscînd decît categoriile binelui şi răului, în timp ce tragicul este esenţialmente distinct de ea. De aceea soluţia adusă de ea conflictului tragic este întotdeauna inoperantă. În cazul în care categoriile sale ar epuiza întreaga viaţă, nu ar mai exista tragedie, căci lupta binelui şi răului, deşi torturantă, nu este o dramă în ea însăşi.

Problema eticii se complică în plus prin faptul că această ciocnire se produce între anumite valori recunoscute ca morale şi altele cărora li se refuză această calitate, cum sînt mai ales valorile cognitive, estetice sau erotice. Etica legii tranşează problema într-o manieră foarte simplă: dacă ciocnirea are loc între datoria morală şi iubire, cea din urmă – chiar dacă se bucură de o valoare supremă – trebuie sacrificată; dacă conflictul pune faţă în faţă valoarea morală şi vocaţia creatoare, fie aceasta în domeniul cunoaşterii sau al artei, trebuie din nou să se renunţe la aceasta din urmă. În acest fel, domeniul "moralului" se reduce considerabil şi viaţa se sufocă în menghina legii.

Etica creației, trecută prin cea a mîntuirii, ia în considerare viața și problemele sale sub un unghi total diferit. Conform ei, libertatea creatoare a omului este cea chemată să rezolve aceste conflicte; în plus, ea atribuie o importanță morală unor valori cărora aceasta li se refuză în general, în special problemei vocației creatoare a omului în domeniul cunoașterii sau al artei. În sfîrșit, ea nu mai izolează valorile de ordin religios (legate de mîntuire sau de dobîndirea perfecțiunii) într-o sferă din care să domine, într-un fel, toată existența, permițîndu-le astfel să pătrundă plenitudinea vieții, căreia să îi devină fundamentul cel mai profund. Cînd omul ia cunoștință de sine însuși ca spirit liber și creator, el are acces, datorită acestui fapt, la soluția conflictelor tragice ale vieții prin libertatea și creația sa, și nu prin acceptarea abstractă a unei legi universal valabile. Un astfel de individ, în conflictul ce îl sfîșie, va sacrifica o valoare alteia, fără ca decizia sa să devină obligatorie pentru un altul, care va putea acționa tocmai invers. În acest caz, o ființă umană nu pune stăpînire pe o alta. Legea și norma nu au de-a face decît cu cazurile elementare și netragice ale vieții; ele interzic omorul, furtul, desfrîul etc., aceste reguli aplicîndu-se în mod uniform tuturor indivizilor. Ele îi pot interzice omului să fie crud, dar par să ignore cazurile în care este constrîns să fie astfel, datorită necesității în care se găsește de a sacrifica o valoare în favoarea alteia. "Să nu ucizi", iată o normă absolută ce se adresează tuturor ființelor umane; și totuși omul își ia uneori asupra lui responsabilitatea tragică a asasinatului, pentru ca în lume să existe mai puține crime și valorile supreme să fie păstrate și afirmate.

Însă complexitatea vieții a făcut atît de confuz elementul tragicului, l-a confundat atît de mult cu principii ce-i sînt străine, încît este uneori foarte dificil să-l diferențiezi de acestea și să-l recunoști. Ea comportă prea mult convențional, efemer, prea multe elemente legate de obiceiuri, tradiții și norme sociale, de moduri de a vedea perimate și eronate, de superstiții. De aceea, conflictul persoanei, ce luptă pentru valorile supreme, cu legile societății, dobîndește un caracter tragic. Așa este, de exemplu, destinul Antigonei atunci cînd își revendică dreptul de a-și

înmormînta fratele, acțiune ce reprezintă pentru ea o înaltă valoare, dar care era împotriva legilor și normelor de atunci. Aici tragicul nu mai are o sursă veșnică, ci se naște dintr-o opoziție față de rînduielile sociale. Tragedia lui Hamlet vine din faptul că personalitatea sa a depășit teoria antică după care răzbunarea sîngeroasă ar fi un drept moral; ea rezultă din faptul că acest instinct nu mai era în cazul lui integral, ci dedublat și chiar prin aceasta slăbit, gîndirea sa dobîndind o foarte mare putere asupra propriei vieți.

Intrînd în conflict cu instinctele atavice ale omului, cu vechile sale credințe degenerate în superstiții, creștinismul a intensificat considerabil contradicțiile tragice ale vieții. El a provocat un conflict între conștientul ce inaugura o nouă credință și instinctul ce corespundea vechii credințe, cufundată în inconștient. Adevărul creștin este atît de dificil de realizat în viață pentru că se lovește nu doar de impulsurile noastre cele mai profunde, păstrate din timpuri imemoriale, ci și de valori la care ne este greu să renunțăm. Totuși, nu aici se manifestă elementul pur și veșnic al tragicului. Pentru ca el să apară realmente, trebuie să existe o independență perfectă față de condițiile pasagere ale moravurilor sociale, față de fricile superstițioase, prejudecățile, convențiile de care este pătrunsă viața morală. Tragedia pură se manifestă atunci cînd personalitatea liberă se află în fața conflictului anumitor valori, între care este liberă să aleagă. Astfel, dacă drama se naște datorită faptului că valoarea iubirii se lovește de instituțiile sociale ce încătușează omul, de voința constrîngătoare a părinților, de imposibilitatea unui divorț, de frica față de opinia publică etc., ea nu comportă încă elementul tragic pur și veșnic. Ea nu rezultă decît din antagonismul perpetuu ce ridică principiul personal împotriva principiului social.

Însă există un element tragic în iubirea însăși, independent de orice antagonism între ea și mediul social, în care totul este temporar și efemer. Tocmai aici se află tragedia pură. Drama lui Tristan și Isolda sau a lui Romeo și Julieta conține acest element ce ține de legătura indisolubilă și misterioasă dintre iubire și moarte. El ar supraviețui chiar dacă n-ar exista în lume decît

două inimi îndrăgostite. Dacă iubirea neîmpărtăşită este deja tragică, cea reciprocă poate fi şi mai tragică. Acest fenomen se descoperă chiar în profunzimea ei, cînd toate obstacolele exterioare sînt eliminate. Tragedia pură apare atunci cînd ființe eminamente libere se simt sfîşiate între valoarea iubirii şi o altă valoare, fie aceasta a libertății, a vocației creatoare sau a iubirii pentru Dumnezeu şi perfecțiunea divină; atunci cînd trebuie să lupte pentru chipul veşnic al lui Dumnezeu din ele, de care iubirea este legată, dar față de care ea poate fi de asemenea în opoziție. De aici această ostilitate pe care o vedem ivindu-se uneori din profunzimile iubirii. Oamenii se tem adeseori să-şi deschidă inima, fie din instinct, fie datorită credinței, fie de frica societății, şi această neîncredere exclude posibilitatea unei comuniuni autentice. Viața oamenilor este desfigurată de frici atavice, şi una din misiunile cele mai importante ale vieții morale constă în a-l elibera de acestea. Totuşi, această eliberare nu aduce doar o bucurie, ci introduce un element tragic în existență.

Problema pur spirituală şi morală a vieții nu survine decît atunci cînd omul este liber în exterior. În acest caz, tragicul trece de la conflictul persoanei cu mediul social, în viața spirituală şi interioară. Omul eliberat, ale cărui evaluări nu sînt determinate de stratificările sociale, este pus înaintea unei alternative a valorilor şi a obligației de a face între ele o alegere creatoare. Dar această alegere comportă un tragism interior atît de mare, încît omul i-ar prefera uneori o constrîngere socială. Tragedia exterioară se deosebeşte, aşadar, de cea interioară. Desigur, drama exterioară – cauzată de instituțiile şi relațiile sociale – este legată deopotrivă de tragicul interior al vieții, omul fiind o ființă socială şi trebuind să trăiască în societate. Lupta omului pentru libertatea sa interioară, prin care caută să scuture jugul instituțiilor Statului, a societății şi obiceiurilor, poate fi, fără nici o îndoială, profund dramatică; totuşi, tragicul nu atinge aici ultima sa profunzime, ci doar cînd omul se eliberează de acest jug, căci acesta este momentul în care i se dezvăluie dilema angoasantă a libertății spiritului, dilemă pe care singur harul divin este în

măsură să o rezolve. Altfel spus, tragedia autentică nu este cea în care omul face apel la societate, ci aceea în care face apel la Dumnezeu, invocîndu-L *de profundis*. De aceea eliberarea sa de toate instituțiile societății, ce-l asupresc și aservesc, are o importanță religioasă și morală infinită, ea singură prezentînd problemele sub aspectul lor pur. Faptul că omul se eliberează de societate demonstrează că elementul tragic și torturant al vieții sale nu are cauze sociale și nu poate fi eliminat prin acestea. Însă ne găsim aici în prezența unui paradox oferit de raporturile dintre persoană și colectivitate. Într-adevăr, dacă dramatismul exterior al vieții slăbește prin faptul că omul se eliberează de lanțurile și prejudecățile sociale, tragicul interior și veșnic nu face, dimpotrivă, decît să-l sporească și să-l aprofundeze. Eliberarea omului în raport cu societatea demască minciuna, superficialitatea și amăgirea tuturor utopiilor și reveriilor sociale. Însă asta nu înseamnă că nu trebuie luptat pentru această eliberare; dimpotrivă, această luptă este necesară înainte de toate pentru a descoperi profunzimea vieții, conflictele sale interioare. Eliberarea iubirii de lanțurile, constrîngerile și prejudecățile sociale ce o țin captivă, nu este necesară pentru ca omul să se poată delecta și să-și satisfacă toate poftele, ci pentru a i se revela tragismul interior, austeritatea și profunzimea acestui sentiment. Și este la fel în toate, deoarece libertatea nu corespunde unei satisfacții, unei înlesniri sau unei plăceri, ci unei poveri, unei dificultăți și unei suferințe. În viața fiecărui om trebuie să vină momentul atingerii maturității sale spirituale, în care va lua asupra lui această povară. În libertate, viața va fi mai tragică, pentru că va fi mai conștientă de responsabilitățile pe care le are. De aceea, etica ei va fi aspră și va necesita un adevărat eroism.

Am studiat deja paradoxul fundamental pe care îl presupune lupta dintre bine și rău, chiar această luptă dînd naștere unui nou rău, de genul intoleranței, violenței, cruzimii, urii. Fariseismul ne-a dovedit că iubirea binelui, aspirația neîntreruptă spre acest bine, ajunge adeseori dușmănoasă, răuvoitoare și necruțătoare față de om[1]. Acesta este terenul pe care se desfășoară ipocrizia

1 Max Scheler subliniază foarte judicios acest punct în scrierile sale.

morală. Totuşi, atunci cînd oamenii "sînt ruşinos de indiferenţi faţă de bine şi de rău", cînd atitudinea lor faţă de acesta din urmă este prea permisivă, prea indulgentă, cînd renunţă la lupta morală, demoralizarea şi corupţia nu întîrzie să se instaleze. Există ceva tragic în faptul că reacţia adevărului împotriva minciunii este susceptibilă de a da naştere unui nou rău. Şi cu toate acestea sîntem obligaţi să constatăm acest lucru. Singură Evanghelia conţine şi ne arată căi noi, inaccesibile legii, ce reuşesc să rupă acest cerc vicios.

Tragedia provine din faptul că conştiinţa morală nu poate învinge cruzimea, invidia, frica, toate aceste stări bucurîndu-se de facultatea de a se camufla sub forma unui bine. Cei buni sînt adesea cruzi, avizi, invidioşi, tremurători de frică în bunătatea lor; şi acest tragism al vieţii morale ne pune în faţa a tot ceea ce binele comportă ca problematic. Nu putem pătrunde dincolo de bine şi de rău, cum vroia Nietzsche, căci ne pîndeşte răul de aici, dar nici nu putem rămîne în întregime la binele de aici, acesta transformîndu-se cu uşurinţă în rău. Etica trebuie să înţeleagă în mod profund că există o confruntare în viaţa umană între bine şi rău, un conflict liber în favoarea anumitor valori ce se găsesc în opoziţie între ele. Binele, la fel ca răul, se bucură de facultatea de a îmbrăca formele cele mai opuse; el poate să ajungă într-o stare, aparent încă imperfectă, a răului, aşa cum acesta din urmă poate să ajungă într-o formă încă inconştientă a binelui. Cît de mult rău provocat de bine nu se găseşte în viaţa familiei, a Statului, în economie şi în ansamblul obiceiurilor şi tradiţiilor! Şi cîte noi forme de bine se pot descoperi la cei ce se revoltă împotriva legilor sale scrise! Înainte de orice, caracterul problematic al binelui ne permite aşadar să învingem şi să înlăturăm etica aprioristă, ale cărei principii de morală sînt totalmente incompatibile cu etica creaţiei. Etica, evaluările şi actele morale sînt întemeiate pe experienţă, pe încercare, înţeleasă nu în sensul empirismului raţionalist, ci în calitate de plenitudine a vieţii spirituale. Şi această experienţă morală este cea care ne învaţă că raporturile dintre bine şi rău sînt complexe şi paradoxale, că trebuie deopotrivă să luptăm contra răului şi să fim, totuşi, to-

leranţi faţă de el, că nu trebuie să-l cruţăm şi că, în acelaşi timp, trebuie să-i înţelegem libertatea de a exista, deşi această libertate nu trebuie să fie nelimitată. Experienţa noastră amară ne-a învăţat, într-adevăr, că judecătorii cei mai implacabili ai răului şi ai celor răi, că apărătorii cei mai fanatici ai binelui şi adevărului nu sînt în mod necesar oamenii cei mai buni şi mai drepţi. Am văzut oameni care, în numele scopurilor supreme ale binelui, în numele adevărului, credinţei, în numele lui Dumnezeu au devenit cruzi, mincinoşi, inumani, incapabili de cea mai mică înţelegere faţă de aproapele sau de cît de puţină simpatie. Şi de cîte ori nu am constatat această penibilă stare de lucruri la un mare număr dintre aceia, mai ales, care au pentru confesiunea lor un devotament fără rest!

Doar eliberarea de orice constrîngere şi violenţă exterioară pune problema morală în puritatea sa. Însă nici chiar în acest caz nu putem evita un paradox esenţial. Într-adevăr, dacă pentru realizarea vieţii morale sub aspectul său cel mai pur, vom aspira la ordinea ideală în care trebuie să se realizeze într-un mod nou libertatea perfectă a omului, ne vom lovi de însăşi libertatea umană originară, riscînd să subminăm şi să lipsim de orice sens viaţa morală a individului. În utopiile ordinii sociale perfecte, experienţa şi eforturile morale ale omului se dovedesc inutile, acest individ "ideal" fiind creat în mod automat de o organizare ce face imposibil orice act imoral. Avem aici, sub o formă nouă, acelaşi paradox: este necesar să existe posibilitatea răului pentru ca binele să fie posibil. Aceasta este lumea binelui şi răului de aici, altfel spus lumea ce a urmat căderii. Paradoxul răului este cel al libertăţii, în care se manifestă o dată în plus tragismul vieţii morale.

Omul trebuie să fie liber şi să aspire la eliberarea sa. Însă libertatea necesită o rezistenţă şi presupune o luptă. Într-o ordine politică în care independenţa exterioară ar fi mare, persoana umană ar putea să nu aibă nici o libertate de spirit, ar putea fi nivelată, înrobită societăţii şi opiniei publice, ar putea să îşi piardă orice originalitate şi să nu mai fie determinată de interior în viaţa morală. Socializarea totală a omului, legată de noţiunea

unei ordini sociale perfecte, şi reglementarea oricărei culturi, poate duce la o aservire nouă şi definitivă. Putem vedea deja acest lucru în societăţile democratice şi sîntem nevoiţi să-l constatăm încă mai mult în societăţile comuniste. Dar dacă trebuie să luptăm împotriva acestei socializări absolute în numele persoanei şi a libertăţii originare, nu înseamnă totuşi că nu trebuie să o facem şi pentru realizarea adevărului social. Un singur lucru nu trebuie uitat în această privinţă, anume că acest adevăr este inaccesibil în afara unei regenerări şi renaşteri spirituale. Va exista întotdeauna un conflict tragic pentru conştiinţa morală, în care persoana se va găsi în conflict cu societatea, familia, Statul sau cu un alt individ. Iar conflictul moralei personale cu morala socială este inevitabil. Valoarea religioasă se loveşte de valoarea Statului şi a naţiunii, iubirea pentru fiinţa vie se loveşte de iubirea pentru actul creator etc.; aici nu poate fi luată în considerare nici o soluţie facilă, normativă, raţionalizată. Binele se realizează prin contradicţie, sacrificiu, suferinţă, într-un cuvînt el este paradoxal. Viaţa morală este tragică prin chiar faptul apariţiei binelui şi răului, iar între etica generică, socială şi etica personalistă, a individului creator, va exista întotdeauna o opoziţie fundamentală. De altfel, antagonismul dintre scopurile şi mijloacele vieţii este la fel de radical: cele din urmă sînt de-a dreptul contrare primelor şi sfîrşesc prin a înghiţi întreaga viaţă. Omul aspiră la libertate ca scop, însă este atît de absorbit de violenţă ca mijloc, încît uită libertatea însăşi. El aspiră la iubire şi fraternitate, însă este atît de aplecat spre ură şi dezbinare, încît sfîrşeşte prin a pierde din vedere chiar lucrul spre care tindea. Pentru a realiza adevărul s-a recurs la minciună, pentru lucrarea mîntuirii oamenilor s-a recurs la “interogatoriul” şi rugul Inchiziţiei. Mijloacele morale sînt diferite de scopuri. Tragica lor opoziţie a fost una dintre problemele ce l-au torturat în cea mai mare măsură pe Lev Tolstoi, a cărui suferinţă era justificată, chiar dacă nu a găsit ieşirea din această dilemă. Ea nu poate fi găsită, de altfel, decît în iubirea creatoare pentru toate fiinţele vii.

2. Despre minciună și adevăr

Pînă în prezent, etica nu a dat suficientă atenție rolului prodigios și monstruos pe care îl joacă minciuna în viața morală și spirituală. Nu este vorba aici de minciuna considerată ca o manifestare a răului, ci de aceea la care s-a recurs în vederea binelui. Oamenii par să creadă că nu se poate păstra și afirma binele fără serviciile sale; scopul urmărit fiind binele, ei găsesc cu totul natural ca minciuna să fie un mijloc de a-l atinge. În secolul XIX, gînditori precum Tolstoi, Ibsen, Nietzsche, Kierkegaard s-au ridicat cu pasiune împotriva ipocriziei vieții noastre morale. Viața religioasă a umanității, și poate încă mai mult a umanității creștine, este pătrunsă de minciuni investite cu o putere aproape dogmatică. Nu vorbesc de acea minciună exterioară care sare în ochi și se supune cu ușurință criticii, ci de cea care, mai interioară și mai intimă, se comite față de sine însuși și față de Dumnezeu, scapă atenției umane și dobîndește în conștiința indivizilor caracterul binelui. Există într-adevăr o minciună considerată ca o datorie morală și religioasă, cel care o respinge fiind acuzat de revoltă. Există o acumulare socială de minciuni transformate în norme sociale. Acest fapt este legat de fundamentele originare ale înțelegerii și de judecata de valoare, de absența a ceea ce am numit înainte "primogenitura" actelor morale. O minciună convențională, socialmente organizată ca să spunem așa, poate fi descoperită în familie, în clasele sociale, în

diferite corporaţii, partide, şcoli ideologice, confesiuni, naţiuni, State, pe scurt în toate grupurile sociale. Şi poate că ea este un mijloc de conservare a acestor grupuri, deoarece se pare că adevărul ar duce la dezmembrarea lor. De aici justificarea pragmatică a minciunii.

Minciuna convenţională a grupurilor socialmente organizate (numărîndu-se printre ele şi şcolile ideologice) lipseşte individul de libertatea de înţelegere şi judecată; această judecată nu mai aparţine persoanei ce stă liberă în faţa lui Dumnezeu, ci familiei, clasei, partidului, naţiunii, confesiunii etc. A denunţa acest pericol nu este echivalent cu a afirma că persoana trebuie să se ţină deoparte de toate formaţiunile şi entităţile sociale, supra-personale, că ea trebuie să se izoleze de familia sa, de poporul său, de biserica sa etc., pentru ca judecata sa morală să fie veridică, liberă şi originală; nu, ci doar că ea trebuie să separe, printr-un act original al conştiinţei, adevărul de minciună în ceea ce priveşte evaluările grupurilor sociale. Conştiinţa noastră morală este tulburată nu numai de faptul că există păcatul originar, ci şi pentru că aparţinem unor formaţiuni sociale diferite care, în vederea apărării lor, adoptă minciuna în detrimentul adevărului. La fel, cîte minciuni convenţionale nu se acumulează în viaţa familiei, care le consideră ca fundament al existenţei sale şi condiţie a propriei conservări! Cîte sentimente adevărate sînt distruse prin proasta lor exprimare, cîte minciuni convenţionale se strecoară în raporturile dintre părinţi şi copii sau între soţi! Într-adevăr, prefăcătoria a dobîndit caracterul unei "virtuţi" de familie. Cîte lucruri sînt îngrămădite în subconştient care nu se exprimă niciodată în conştient sau sînt redate într-un mod total inadecvat şi ininteligibil!

Minciuna posedă simbolica sa ce sfîrşeşte prin a o ridica la rangul binelui. Ea este considerată un rău atîta timp cît rămîne individuală, dar din momentul în care este simbolizată în social, oamenii văd în ea un adevăr. Cîte idei false şi convenţionale nu s-au adunat în judecăţile tuturor confesiunilor: în cele ale catolicilor despre ortodocşi şi invers, în cele ale creştinilor despre necreştini şi viceversa! Această sumă de ficţiuni este atît de

mare, încît a devenit aproape imposibil să ajungi la adevăr. Astfel catolicismul, înainte de a emite o judecată asupra lui Luther, va violenta conştiinţa şi libertatea evaluărilor sale; însă şi mai grav este faptul că nu a remarcat absenţa libertăţii sale, atît de organizată socialmente este conştiinţa sa. Şi se poate spune la fel despre protestanţi, de pildă în ceea ce priveşte Reforma, despre ortodocşi în ceea ce priveşte dezbinarea Bisericilor şi despre reprezentanţii tuturor confesiunilor. Toată istoria papismului are ca bază o ficţiune convenţională şi o falsificare ce a urmărit creaţia unui mit[1]. La drept vorbind, în cursul evoluţiei confesionale a creştinismului s-au adunat atît de multe minciuni, încît ele desfigurează în mod sistematic adevărul istoric.

Ştiinţa încearcă să se elibereze de curentele ideologice sau de judecăţile preconcepute, fie ele de ordin confesional, naţional sau corporativ, ea caută adevărul şi justiţia pure, neînfrumuseţate de nimic, chiar dacă ele ar trebui să întristeze pe toată lumea. Aceasta este în mod indiscutabil măreţia misiunii sale. Dar în pofida tuturor eforturilor sale, ea nu reuşeşte să se sustragă acestor ficţiuni. Într-adevăr, se întemeiază o nouă confesiune ştiinţifică şi valorile supreme sînt sacrificate acestui idol. Ştiinţa luptă împotriva credinţei, împotriva creştinismului, împotriva lui Dumnezeu, închipuindu-şi chiar că prin aceasta serveşte adevărul şi dreptatea. Însă libertatea gîndirii sale degenerează în “liberă cugetare”, altfel spus într-o nouă dogmatică, ce adaptează scopurilor sale o minciună convenţională. Academicienii, profesorii, specialiştii ştiinţifici nu corespund, cel mai adesea, unui tip de oameni liberi de judecăţi preconcepute. Savanţii încearcă o teamă superstiţioasă în faţa ştiinţei şi se dovedesc a fi în orice moment sclavii şi nu stăpînii ei; libertatea judecăţii lor este întunecată şi tulburată de “opinia ei publică”. Se cunosc minciunile de care sînt impregnate judecăţile unui reprezentant al unei naţiuni în raport cu cel al unei alte naţiuni, al unei clase faţă de cel al altor clase; adunîndu-se de-a lungul

1 Cînd vorbesc de mitul papismului, nu intenţionez să diminuez rolul considerabil pe care l-a jucat în istoria creştinismului occidental.

secolelor, ele au dobîndit în conştiinţe un caracter normativ, considerat drept un bine. Pare chiar inutil să amintim că aproape întreg domeniul politicii şi raporturile partidelor între ele le-au adoptat ca fundament, aşa cum au făcut-o şi judecăţile ce determină doctrinele ideologice. Întîlnim aceste minciuni în aprecierile marxiştilor, idealiştilor, pozitiviştilor, tomiştilor, tolstoienilor, teozofilor, atunci cînd este vorba de teorii sau mişcări care le contrazic; receptivitatea şi evaluările lor sînt lipsite de orice urmă de libertate pură. Lucrurile stau la fel cu tendinţele din artă şi literatură, cu clasicii şi romanticii, cu realiştii şi simboliştii. Snobismul joacă un rol inimaginabil în evaluările estetice şi estetul este realmente prototipul fiinţei lipsite de orice libertate de înţelegere şi judecată. Şcoala introduce în artă ficţiunea sa convenţională. Familia, naţiunea, Statul, Biserica, ştiinţa, morala, arta au fiecare o retorică proprie, ce nu este altceva decît o sciziune faţă de sursele originare ale fiinţei, retorică ce se încearcă să-i fie aplicată chiar revelaţiei creştine şi care dă naştere la îndoieli în privinţa autenticităţii sale. "Opinia publică" este fundamentată pe o minciună folosită ca mijloc de acţiune, aceasta dînd naştere modei. Există o retorică convenţională a celor mai înalte idei, a iubirii, dreptăţii, ştiinţei, cum există una a însăşi ideii de Dumnezeu. Însă din profunzimea spirituală a naturii umane se înalţă o revoltă împotriva acestei false idealizări realizate în numele adevărului pur. Se face simţită o însetare după adevărul şi realitatea ontologice, o irumpere spre puritatea şi libertatea judecăţilor, spre ceea ce am numit CONŞTIINŢA PURĂ ŞI ORIGINALĂ. Uneori această aspiraţie ne apare ca o reîntoarcere la natură, la singura cale de evadare din minciuna civilizaţiei, dar în realitate ea este o reîntoarcere la Dumnezeu. Doar conştiinţa liberă, pură şi originală stă înaintea feţei lui Dumnezeu şi numai judecăţile ei sînt autentice. Adevărata dorinţă de originalitate nu este dorinţa de a mă distinge de ceilalţi, de a fi deosebit de ei, ci de a-mi hrăni conştiinţa cu elemente ce aparţin surselor originare.

Minciuna justificată moral şi transformată în bine este produsul utilitarismului. Deşi utilitarismul ceresc, atît de puternic în

teologie, este în interiorul şi prin esenţa lui proiecţia utilitarismului lumesc, el l-a precedat din punct de vedere cronologic. El consideră faptele bune şi iubirea aproapelui ca fiind utile mîntuirii sufletului, morala utilitară elaborîndu-se conform modelului său. Avem de-a face aici cu o formă a eticii eudemoniste şi nu cu una a eticii valorilor. Însă introducerea motivelor eudemoniste şi utilitare în etică duce întotdeauna la o acumulare de ficţiuni şi la o transformare a minciunii în bine, această minciună fiind considerată utilă dobîndirii fericirii supreme.

Se pot stabili două forme fundamentale de morală: una care vede în orice lucru doar un mijloc exterior de a obţine binele spiritual, calitatea, valoarea, perfecţiunea şi care ar putea fi calificată ca transcendent-utilitară, şi alta care evaluează toate lucrurile sub unghiul dobîndirii imediate a calităţii spiritului, a valorii, a binelui ultim şi pe care am putea-o numi imanent-spirituală. În prima, sciziunea între mijloace şi scopuri este inevitabilă. Totuşi, această ruptură este aici cu atît mai puţin justificabilă, cu cît etica corespunde întotdeauna desfăşurării vieţii şi nu termenului său final. De aceea, doctrina ce profesează etica utilitaristă, fie ea lumească sau cerească, este o doctrină înşelătoare, atît în ceea ce priveşte mijloacele cît şi scopurile. Plăcerea, beatitudinea nu este scopul vieţii, cum nici minciuna, fruct al fricii şi interesului, sau violenţa, nu sînt mijloace de a-l atinge. Una din sarcinile esenţiale ale eticii constă în desfiinţarea dualismului mijloacelor şi scopurilor, a căror ruptură se produce în două moduri. Pe de o parte, absorbit de scop pentru dobîndirea reală şi realizarea unui anumit bine (binele Statului, naţiunii, familiei, Bisericii terestre, civilizaţiei), omul ajunge să admită orice mijloc cu condiţia ca scopul să fie atins; pe de altă parte, atunci cînd, sedus de mijloacele adoptate pe parcursul drumului, el este într-atît de concentrat asupra lor încît sfîrşeşte prin a uita scopurile. Această sciziune între mijloace şi scopuri este permanentă, şi îşi atinge amploarea maximă în politică, sferă în care minciuna bîntuie cu predilecţie. Astfel, Parlamentul este privit ca un mijloc ce serveşte scopurile democraţiei, ca un garant al binelui public, însă regimul ce decurge din el, dominat

de partide ce aspiră la putere, nu se dă înapoi de la nici un procedeu pentru a obţine rezultatele pe care le urmăreşte; cu timpul, mijloacele devin pentru el scopuri în sine, uitîndu-şi astfel misiunea. Politica parlamentară este saturată de minciună, ce stă chiar la baza reprezentării sale şi se descoperă în lupta pentru victoria electorală. Puterea ar trebui să fie un mijloc de realizare a binelui Statului, naţiunii, civilizaţiei, umanităţii, însă ea are întotdeauna tendinţa de a degenera într-un scop autonom. Reconcilierea între mijloace şi scopuri este imposibilă cînd, pentru atingerea acestor scopuri, se folosesc procedee nedemne. Aşa stau lucrurile, în egală măsură, în cazul monarhiei şi socialismului, pentru care scopul iniţial este binele şi valoarea, însă scopul derivat este lupta pentru putere. În definitiv, fie că este vorba de urmărirea fanatică a unor scopuri prin indiferent ce mijloace, fie de substituirea oportunistă a scopurilor cu mijloacele, rezultă de aici o minciună ce este travestită foarte repede în bine, conferindu-i-se un caracter normativ. Astfel, comuniştii ruşi atribuind minciunii erijate în sistem un caracter de datorie morală, o justifică în numele rezultatului pe care şi-l propune sistemul lor şi în numele luptei pentru putere, devenită o valoare autonomă. Tragic aici este faptul că nedreptatea, minciuna, tortura fiinţelor umane au fost practicate deopotrivă în numele unor scopuri recunoscute ca supreme, cît şi în numele unor mijloace considerate drept necesare. În acest fel, viaţa este aproape în întregime negată de zidurile unei ipocrizii privite nu ca un păcat, ci ca o datorie. Nobilimea, birocraţia, burghezia, proletariatul, partidele, şcolile au fost pătrunse de această ipocrizie; iar cauza nu stă doar în sciziunea despre care am vorbit, ci şi într-un punct de vedere total eronat, care stabileşte un scop oarecum exterior şi transcendent spiritului uman, vieţii sale spirituale.

În viaţa spirituală nu există distincţie şi opoziţie între scopuri şi mijloace. Important în cazul ei e spiritul de care este animată fiinţa umană, sursa din care îşi ia energia creatoare a vieţii sale. Dacă omul nu este animat de spiritul divin, nici o lege supremă nu-l va face mai bun; el va adopta întotdeauna mijloace

nefaste şi va uita în favoarea lor scopurile urmărite. Chiar în numele lui Dumnezeu, în numele dreptăţii, în numele adevărului, el nu ezită să-şi tortureze şi să-şi distrugă semenii, să comită violenţe, să nege libertatea spiritului. Şi cei ce îşi propun ca scop eliminarea răului celorlalţi, oferă cel mai adesea ei înşişi spectacolul propriei decăderi. În fond, platonismul înalt (scopul) şi materialismul josnic (mijlocul) au fost în egală măsură periculoase în politică, semănînd răul, minciuna şi nenorocirea.

Doar rezultatele calitative ale vieţii spirituale duc la afirmarea adevărului şi la victoria asupra minciunii. Acest lucru se întîmplă deoarece în ele nu există "scopuri" în numele cărora se poate şi trebuie să se mintă, cum nu există nici "mijloace" care să justifice uitarea "scopurilor". Iubirea adevărului corespunde virtuţii ontologice, celei dintîi dintre virtuţi. – Fii înainte de toate sincer faţă de Dumnezeu, faţă de tine însuţi şi faţă de semeni. Acesta este principiul ce inaugurează viaţa morală, viaţa trăită în acord cu realităţile autentice. "Diavolul este mincinos şi părintele minciunii" (*In* 8, 44); el este ficţiunea fiinţei şi regatul său este cel al nefirescului. Răul este rău deoarece este înşelătorie, minciună, non-fiinţă. Iată de ce este necesar să se elaboreze o etică a adevărului ontologic, să se caute în toate veşnicul, originarul, originalul, adică sursa vieţii şi a forţei.

Problema adevărului şi minciunii în viaţa morală este situată aici într-un plan total diferit decît la Kant, de exemplu, care nu admitea minciuna cea mai inocentă în numele salvării vieţii umane. Ea nu este normativă, ci ontologică, neputînd fi rezolvată din unghiul unui pedantism moralist. Minciuna îşi are sursa în cotidianitatea socială (în *das Man*-ul lui Heidegger), a cărei morală îşi întinde ipocrizia pînă în viaţa intimă, uitînd în acelaşi timp sufletul uman şi spiritul divin. Această cotidianitate, ce are de-a face cu masele de nivel mediu, subminează orice elan al sufletului spre infinit şi adaptează scopurilor sale pînă şi iubirea, mistica, creaţia. Ea nu admite decît ceea ce este valabil în mod universal, mediocrul devenit comun. Nu numai că ea admite serviciile unei minciuni aşa-zis utile din punct de vedere social, dar le şi pretinde şi le transformă în normă a vieţii în comun; ea îi

oprește omului accesul spre sursele originare ale vieții. Reducînd creștinismul la o religie a legii, cotidianitatea corupe și desfigurează revelația sa religioasă. Mistica, iubirea, creația, scapă puterii sale, în schimb Biserica, privită ca organizație istorică, familia, civilizația sînt impregnate de spiritul său. Tragicul este foarte profund înrădăcinat aici. Într-adevăr, este imposibil să respingi pur și simplu cotidianitatea socială sau s-o distrugi. Ea este consecința căderii omului în această lume păcătoasă, în lumea minciunii. Și victoria definitivă repurtată asupra ei este victoria asupra păcatului. Oricît de elevat ar fi spiritul său, omul este constrîns să poarte povara lumii. Misiunea eticii constă în a-l face capabil s-o poarte, fără să-l facă să participe la minciuna pe care o cere cotidianitatea socială. Este vorba pentru noi de a trăi în ea și de a respinge, în același timp, înșelăciunea pe care o presupune. Cum să nu existe aici un conflict tragic, insolubil pentru forțele umane singure? La drept vorbind, acestei minciuni, ce ne este impusă ca un bine, nu trebuie să-i opunem scopuri elevate ce rămîn abstracte (pe care cotidianitatea însăși le invocă cu plăcere), ci un spirit înalt, o forță spirituală creatoare. Or, unde altundeva să căutăm acest spirit și această forță spirituală decît în sursa originară a vieții?

Găsim la Tolstoi un mare număr de elemente adevărate, cu toate că ele erau de un ordin negativ. Acest gînditor rus suferea din cauza disproporției ce există între înălțimea scopurilor și josnicia mijloacelor. El era convins că procedeele arbitrare pot fi depășite prin practicarea legii Stăpînului vieții; că trebuie să renunțăm la a rezista răului prin violență, la fel cum trebuie să renunțăm la fumat și băutură. Însă am avea aici doar o cale normativă și un obstacol pe care Tolstoi nu a reușit să-l depășească. El blama pe bună dreptate preferința odioasă acordată celor puternici, conducătorilor, bogaților, palatelor imperiale, generalilor etc., văzînd în ea o înspăimîntătoare trădare din partea lumii creștine, însă nu a înțeles că această minciună nu poate fi învinsă printr-o lege, fie ea chiar nouă, ci numai printr-un spirit, un nou spirit, prin forța creatoare a harului ce iluminează și regenerează.

3. Conştiinţa morală şi libertatea. Critica "conştiinţei pure"

"Conştiinţa pură" este acea profunzime a naturii umane în care ea intră în legătură cu Dumnezeu, în care aude glasul Său şi primeşte de la El un mesaj. Ea poate fi înăbuşită şi blocată, denaturată şi coruptă, dar este în acelaşi timp legată de însăşi creaţia omului, de chipul lui Dumnezeu din el. Sub o formă disimulată, ea există chiar şi la acel hotentot pe care l-am pomenit deja, şi care răspundea astfel la întrebarea ce este binele şi răul: "binele este atunci cînd răpesc femeia altuia, răul, atunci cînd altul o răpeşte pe a mea".

Această conştiinţă este o reminiscenţă a lui Dumnezeu în viaţa noastră păcătoasă. Cînd ea se trezeşte în cel mai criminal om este semn că acesta şi-a amintit de Creatorul său, că se gîndeşte la modul cum ar trebui să fie o viaţă în conformitate cu El, chiar dacă nu exprimă în cuvinte aceste lucruri. Conştiinţa este "organul" receptivităţii revelaţiei religioase, a dreptăţii, binelui, adevărului integral. Ea nu este un element sau o funcţiune particulară a naturii umane, ci integralitatea ei spirituală, inima în sensul ontologic şi nu psihologic al cuvîntului. Ea nu este doar sursa judecăţilor originale şi originare despre viaţă şi lume, ci şi despre Dumnezeu, căci ea este organul ce ne permite să-L înţelegem. Dumnezeu acţionează asupra conştiinţei omului, o trezeşte; altfel spus, El evocă în ea amintirea lumii supreme.

Conştiinţa îi aminteşte omului ceea ce este, cărei lumi i-a fost destinat, de către Cine, în ce fel şi pentru ce a fost creat. Ea este un principiu spiritual supra-natural, originea ei socială fiind relevată doar de elementele sale negative. Ea corespunde cu siguranţă acelei profunzimi a naturii umane în care aceasta nu s-a separat definitiv de Dumnezeu şi prin care păstrează încă o legătură cu lumea divină.

Căinţa nu este posibilă decît pentru că există în om o conştiinţă ce nu este definitiv alterată. Iar ceea ce teologia numeşte acţiune a harului asupra sufletului uman corespunde trezirii profunzimii sale, unei reminiscenţe a sursei divine a vieţii. Căinţa este sentimentul de sfîşiere şi spaimă care mă cuprinde în faţa abisului ce separă existenţa mea empirică, acţiunile şi amintirile mele, de viaţa autentică, căreia îi sînt destinat şi de care m-am desprins. Ea implică existenţa a două lumi şi faptul că omul este punctul de intersecţie şi întîlnire între două niveluri de fiinţă. Într-adevăr, dacă omul n-ar aparţine decît acestei lumi şi n-ar păstra amintirea unei alte lumi, căinţa ar fi imposibilă.

Libertatea conştiinţei morale decurge chiar din faptul existenţei sale. De aceea negarea acestei libertăţi, inerentă teologiei catolice oficiale, e de neconceput din punct de vedere spiritual şi nu poate apărea decît din motive de organizare socială, datorită voinţei de putere. Libertatea, fenomenologic vorbind, are întîietate în faţa autorităţii; căci aceasta din urmă, ca fenomen al spiritului şi nu al forţei fizice, implică libertatea pentru a fi recunoscută, neputîndu-se bucura de putere decît dacă deţine calităţile spirituale ce decurg din această libertate. Teoria realismului naiv, în ceea ce o priveşte, nu rezistă criticii. Autoritatea nu poate, sub nici o formă, să treacă de la obiect la subiect, ca să-l transforme pe acesta din urmă într-un element al lumii materiale. Conştiinţa mea trebuie să recunoască autoritatea spirituală, iar atunci cînd nu o poate face, această autoritate îşi pierde pentru mine calitatea sa de putere legitimă. Or conştiinţa, ce face evaluări şi pronunţă judecăţi, trebuie să fie liberă de tot ceea ce se află dincolo de ea, de tot ceea ce îi este exterior; cu alte cuvinte, ea nu poate fi supusă decît acţiunii harului divin şi

nu poate asculta decît de amintirea lumii divine ce subzistă în ea. Problema catolicităţii şi a Bisericii este o problemă secundară şi de un ordin diferit. În ceea ce s-ar putea numi manifestarea "CONŞTIINŢEI PURE", sufletul stă înaintea lui Dumnezeu, liber de orice influenţă a lumii. De fapt, conştiinţa pură nu este altceva decît o eliberare, deoarece, înainte de a fi o libertate în lume, libertatea autentică a spiritului uman este o libertate faţă de lume. Conştiinţa subjugată şi amăgită de lume încetează să mai fie organul receptiv al adevărului: ea nu judecă, fiind ea însăşi judecată de o conştiinţă mai profundă şi mai pură. Conştiinţa ecumenică a Bisericii, în care înţelegerea adevărului şi judecata minciunii sînt lucrarea unei gîndiri colective, nu implică nicidecum necesitatea, pentru conştiinţa individuală, de a se uni cu conştiinţa celorlalţi oameni şi cu cea a lumii, înainte de a se prezenta în curăţie în faţa lui Dumnezeu, ci arată că omul împărtăşeşte într-un mod spiritual şi imanent destinul comun al fraţilor săi întru spirit. Catolicitatea este calitatea imanentă a conştiinţei personale. Sufletul se înfăţişază înaintea lui Dumnezeu unit în mod liber cu celelalte suflete şi cu sufletul acestei lumi; însă atitudinea lui faţă de ele este hotărîtă de propria sa conştiinţă. Libertatea conştiinţei nu înseamnă în mod necesar o izolare a sufletului, protestantismul făcînd greşeala s-o înţeleagă într-o manieră prea individuală. Oricum însă, catolicitatea nu reprezintă nici o autoritate exterioară pentru conştiinţa mea personală. În viaţa spirituală şi religioasă, eu nu pot accepta nimic care să fie în afara ei şi s-o contrazică, fără să risc de a înlătura orice fenomen spiritual, spiritul fiind înainte de orice libertate.

Libertatea conştiinţei este un bine moral suprem şi însăşi condiţia oricărei vieţi morale. Nici o forţă din lume nu o poate distruge în interior, ea subzistînd chiar atunci cînd omul este aruncat în închisoare sau este supus torturii. Însă în exterior ea poate fi violentată, lipsită de drepturi, i se poate refuza recunoaşterea, din punct de vedere social, ca drept subiectiv al persoanei; de aceea, a lupta pentru ea nu este doar posibil, ci absolut necesar. Libertatea conştiinţei este atacată din toate părţile: în interior este deformată, întunecată de rău, chiar dacă lupta anga-

luptă în numele purităţii sale corespunde unei lupte împotriva păcatului; în exterior îndură ofensele cotidianităţii sociale, întotdeauna stăpînită de ambiţie şi despotică. Această constrîngere exterioară nu este exercitată doar de către Stat, putere, biserica exterioară, ci şi de "opinia publică", familie, naţiune, clasă, corporaţiile, partid etc. "Opinia publică" democratică şi aşa-zis "liberă" violentează fără încetare conştiinţa persoanei, rezultînd de aici o luptă pentru originalitatea actelor morale. Biserica însăşi poate fi privită din această perspectivă în două moduri: pe de o parte, ca o catolicitate spirituală, la care ader în mod absolut liber şi împreună cu care mă înfăţişez în faţa lui Dumnezeu; pe de altă parte, ca un grup istoric socialmente organizat, susceptibil de a-mi violenta conştiinţa şi de a priva actele mele morale de caracterul lor de puritate, libertate şi primordialitate, cu alte cuvinte, susceptibil de a fi o "opinie publică".

Problema etică cea mai complexă pentru om este poate cea care are la bază următoarea întrebare: în ce fel să lupte pentru puritatea şi libertatea conştiinţei sale, cum să se înfăţişeze înaintea lui Dumnezeu liber în gîndurile şi judecăţile, în evaluările şi acţiunile sale, şi asta, oricare ar fi opinia grupurilor din care face parte.

Principiul eticii creatoare în ceea ce priveşte corelaţiile dintre conştiinţa liberă şi sociabilitate ar putea fi formulat astfel: conştiinţa ta să fie determinată numai de profunzimea spiritului tău, să fie liberă, pentru ca tu să fii liber în faţa lui Dumnezeu; să rămîi totuşi o fiinţă socială, adică determinată, dar atitudinea ta faţă de societate şi faţă de problemele pe care ţi le pune să fie orientată de libertatea ta spirituală. Trebuie pornit de la spiritualitate, fenomen originar, către socialitate, fenomen secundar, şi nu invers. Conştiinţa este desfigurată de mediul social, fără să fie determinată de el. Şi după toate aparenţele, conştiinţa dependenţei economice este cea mai susceptibilă de a fi denaturată.

Fanatismul este una dintre cele mai maladive deformări ale conştiinţei. Cel care este atins de el, deşi poate fi credincios, dezinteresat, cîteodată cu desăvîrşire ascetic, îşi pierde, în mod iremediabil, ca să spunem aşa, orice libertate de conştiinţă şi

orice posibilitate de evaluare morală pură şi originară. Fanaticul este întotdeauna un "idealist", în sensul că pentru el "ideea" primează asupra omului, fiind gata să tortureze, să suprime ființe vii în numele acestei "idei", fie că este vorba despre ideea de Dumnezeu şi de teocrație, de dreptate sau de ordine comunistă. Fanatismul este un fenomen curios, în care asistăm la o degenerescență a psihicului uman, sub influența unor motive ce nu pot fi considerate rele în sine şi care sînt legate de un entuziasm pentru o idee sau o credință oarecare. El face dovada unei anumite alienări mintale, născută din incapacitatea de a primi plenitudinea adevărului. Umanitatea creştină a fost adeseori expusă acestei nebunii. Instinctele subconştiente tiranice şi crude, excluse sub forma lor grosieră din conştiința creştină, reapăreau triumfătoare sub adăpostul virtuților iubirii şi credinței. În acest fel, Inchiziția se va afirma în numele credinței în Dumnezeu, în numele iubirii de oameni şi al grijii pentru mîntuirea lor.

Plenitudinea revelației creştine cu privire la Dumnezeu-Umanitatea, la iubire şi libertate, nu se dobîndeşte decît cu multă greutate. Fanaticul nu acceptă misterul, iar libertatea constituie pentru el o limită de netrecut. Oricît s-ar încrede în credința sa religioasă, el este cel mai departe de asemănarea cu Dumnezeu, de perfecțiunea Tatălui Ceresc; căci Dumnezeu tolerează răul şi pe cei răi, întemeindu-şi planul în privința lumii şi a omului pe libertate, în lipsa căreia nu-L interesează nici un bine, nici o virtute, nici o credință şi nici o pietate. Nu se dă suficientă atenție toleranței pe care Dumnezeu o manifestă față de rău şi de cei răi, deşi ea are în realitate o valoare ontologică. Toleranța nu este o indiferență față de bine şi rău, ci iubire pentru libertate şi umanitate, ea făcînd dovada unei solicitudini față de sufletele umane, față de calea lor vitală, întotdeauna complexă şi torturantă. Fanaticul este un om incapabil să accepte o idee diferită de a lui, un om care priveşte drept înaintea sa, fără să remarce toată complexitatea şi diversitatea lumii divine ce îl înconjoară. Dedicat într-un mod nelimitat ideii pe care şi-o face despre Dumnezeu, el pierde, ca să spunem aşa, capacitatea de a-L con-

templa pe Dumnezeul Cel Viu.

Ciudat în dialectica pasiunilor şi sentimentelor umane este faptul că fanatismul, întotdeauna ostil libertăţii şi incapabil să o accepte, poate totuşi să fie "obsedat" de ea. Există, într-adevăr, fanaticii ai libertăţii care, în numele ei, se fac vinovaţi de cele mai mari violenţe. Dar, în definitiv, nu libertatea însăşi îi interesează pe aceştia, ci "ideea" de libertate, ce devine pentru ei o obsesie exclusivă. Această trăsătură este de altfel inerentă oricărui fanatism, care păcătuieşte astfel împotriva plenitudinii vieţii. Fanaticul iubirii poate comite cele mai mari nelegiuiri şi cele mai monstruoase violenţe în numele acestei idei, respingînd libertatea, justiţia, cunoaşterea etc. Şi fanaticul justiţiei va face la fel. Aspiraţia la plenitudinea vieţii este un imperativ etic, niciodată practicat de fanatic. Maximalismul etic este o minciună, deoarece este în general fondat pe obsesia unei idei oarecare, în detrimentul plenitudinii vieţii. Principiul paradoxal al eticii ar putea fi formulat în felul următor: – în aspiraţia ta spre perfecţiune, nu ţinti la ceea ce principiul moral stăpîneşte prin el însuşi, ci aspiră la plenitudinea perfectă. Fanaticul poate manifesta o activitate nelimitată, însă el este duşmanul vieţii, pe care nu o vede şi o mutilează. Asceza comportă o parte de adevăr, fără de care viaţa morală nu ar putea exista, însă fanatismul pe care îl relevă corespunde unei uri faţă de viaţă şi unei ostilităţi faţă de fiinţele vii. Şi s-ar putea spune acelaşi lucru despre fanatismul religios. În definitiv, toate ideile degenerează într-o sursă de obsesie fanatică. Iar atunci cînd se produce această degenerare, Dumnezeul Cel Viu, perfecţiunea, justiţia, libertatea, ştiinţa, iubirea vie dispar, căci tot ceea ce este viu nu există decît în plenitudine, în corelaţiile armonioase ale întregului şi părţilor, şi orice valoare erijată în idol devin minciună.

Sub acest raport, destinul ideii de "erezie", aflată la originea fanatismului cel mai funest, este foarte curios. Ereziile, în sensul strict al termenului, corespund în istoria creştină unei incapacităţi de a primi plenitudinea adevărului, unei violări a armoniei spirituale şi intelectuale. Ele conţin toate o parte de adevăr, însă afirmat într-o manieră atît de unilaterală şi exclu-

sivistă, încît ceea ce rezultă este o minciună. Pe de altă parte, ortodoxia Bisericii, care a luptat împotriva acestui exclusivism şi a năzuit să exprime plenitudinea adevărului, a suferit o degenerescenţă, pînă în punctul de a deveni la rîndul său un fanatism al acestei idei de plenitudine. Constatăm aici dialectica funestă a sentimentelor umane, asistăm la transformarea lor fatală. Fanaticul ortodoxiei, denunţător al ereziilor, distrugător al ereticilor, este lipsit el însuşi de plenitudinea vie şi de armonia inerente adevărului; obsedat de un singur sentiment, el devine duşmănos, uită libertatea spiritului şi se arată nepăsător faţă de oameni. Numai Dumnezeu ne apără de această obsesie ce a jucat, vai, un rol prea mare în istoria creştinismului şi de care îi este atît de greu să se elibereze! Convingerea că fanaticul credinţei este omul cel mai credincios, s-a înrădăcinat de-a lungul secolelor şi chiar cei a căror credinţă se clatină sînt de acord în această privinţă. În realitate, acest fanatic obsedat de ideea sa nu este deloc în comuniune cu Dumnezeul Cel Viu, ci, dimpotrivă, este total izolat de El. El se pune sub adăpostul iubirii, găsind în "ataşarea" sa la ortodoxie o satisfacţie ce îl linişteşte. Însă aceasta este o amăgire şi o minciună. De aceea este indispensabil să dominăm în noi această tendinţă, în numele adevărului divin, în numele comuniunii cu Dumnezeu, în numele libertăţii şi iubirii. Căci nu condamnarea şi ostilitatea se opun ereziei, ci plenitudinea vieţii.

Din punct de vedere obiectiv, patosul ortodoxiei este un fenomen de ordin social. El apare în cadrul cotidianităţii din necesitatea omului de a susţine idei identice cu grupul căruia îi aparţine şi de a le impune altora. Acest fenomen nu are nimic în comun cu contemplaţia vie a adevărului lui Dumnezeu. În viaţa şi lumea spirituală acest patos nu există. Unitatea spirituală a adevărului şi vieţii corespunde unei unităţi de un cu tot alt ordin. Numai o viaţă spirituală proiectată în cotidianitatea socială poate da naştere acestei fobii faţă de erezii. Teama exagerată în faţa răului şi a damnării marchează debutul unei dezordini psihice, violarea unei armonii. În consecinţă, etica pretinde o victorie spirituală asupra acestor sentimente nefaste, cerîndu-ne să

nu le bănuim la nimeni cîtuşi de puţin. Regula fundamentală a igienei morale şi psihologice ne interzice să cedăm acestei tentaţii. Vederea bănuitoare a răului la o altă persoană demonstrează întotdeauna o percepere insuficientă a răului din noi înşine. Psihologia celui care atacă ereziile este o manifestare a acestui fapt. Această psihologie se elaborează după aceleaşi legi în "ortodoxia" ortodoxă şi catolică, în "ortodoxia" comunismului şi a revoluţiei, la fel în cea a religiei şi a liberei cugetări. Într-adevăr, comunismul rus caută "eretici" şi acţionează împotriva lor cum o făceau pînă nu demult creştinii ortodocşi. Acţiunea le îmbracă acelaşi caracter, iar cotidianitatea socială (conservatoare sau revoluţionară, religioasă sau antireligioasă) supune în mod identic psihicul uman la o degenerescenţă prin folosirea în interesele sale a instinctelor subconştiente. Însă ar fi greşit să se creadă că fanatismul se limitează la violenţe exterioare; el se exprimă încă mai mult prin constrîngeri interioare, datorate slăbirii voinţei şi energiilor. Aceste constrîngeri sînt şi mai înspăimîntătoare. Astfel, în Statele democratice contemporane, în care libertatea şi viaţa sînt garantate prin lege, trupurile sînt relativ apărate de fanatism, însă nu se poate spune acelaşi lucru despre suflete. Or, noi nu trebuie să ne temem de cei ce omoară trupul, ci de cei ce pot distruge sufletul. Acest precept al lui Hristos poate fi aplicat în egală măsură tuturor fanaticilor, de la cei pioşi şi religioşi, pînă la cei lipsiţi de Dumnezeu şi revoluţionari.

Dacă trebuie luptat pentru libertatea spirituală în gîndire, în Stat, în familie, în obiceiuri şi tradiţii, această luptă fiind una din exigenţele eticii, nu se poate admite, totuşi, ca libertatea să devină la rîndul ei o idee fanatică, ca omul să fie obsedat de ea, căci atunci este distrusă şi degenerează în violenţă. Viaţa noastră creştină trebuie să fie inspirată de următorul imperativ: – aspiră la libertate, dar nu uita niciodată adevărul, iubirea, dreptatea, fără de care ea ar fi goală şi înşelătoare. Aspiră la viaţa în plenitudine, la adevăr, iubire şi dreptate, la bine şi perfecţiune, dar să te ferească Dumnezeu să nu ţii seama de libertate şi să vrei să realizezi binele cu ajutorul violenţei. Aspiră la unitatea reală, la

fraternitatea spirituală, însă dacă ea nu există în interior, în mod ontologic, lasă diversitatea să se manifeste şi căutarea singurului adevăr să se facă nestînjenit. Aspiră la eliberarea sentimentelor umane fără a accepta ca ele să te obsedeze, să te separe de plenitudinea vieţii, în care intră gîndirea (viaţa intelectului), voinţa (viaţa morală) şi atitudinea faţă de Dumnezeu (viaţa religioasă). Doar spiritul sintetizează viaţa spirituală; fără el, sufletul se dezintegrează în elementele sale constitutive: gînduri, sentimente, afecte. Aspiră la spiritualitate, adică la integralitate şi creaţie în toate domeniile vieţii. Respinge fanatismul care, atacînd temelia acestei creaţii şi distrugînd această plenitudine, este atît de opus contemplaţiei frumuseţii.

4. Frica, angoasa şi nostalgia. Plictiseala şi platitudinea. Fantasmele

Frica, a cărei importanţă pentru etică este considerabilă, e o consecinţă a păcatului originar, a separării de Dumnezeu. Nu de puţine ori ea a jucat un rol determinant în credinţele religioase, în modul de a concepe lumea, în instituţiile sociale, în organizaţiile ce ţin de obiceiuri şi datini. Frica este, fără nici o îndoială, fundamentul vieţii păcătoase, ea pătrunzînd chiar în sferele spirituale cele mai înalte, contaminînd astfel viaţa religioasă şi morală. Pentru a o înţelege, este indispensabil înainte de toate să o distingem de nostalgie şi de angoasă, cu care a fost frecvent confundată. Această distincţie corespunde, aproximativ de altfel, cu cea făcută de Kierkegaard între *Furcht şi Angst*[1], şi în parte cu cea a lui Heidegger între *Sorge şi Angst*[2].

Frica este starea creaturii temătoare şi decăzute care, aruncată la periferia fiinţei, se simte pîndită din toate părţile de primejdii. Ea este teama de suferinţe, atacuri, privaţiuni, de ofensiva duşmanului, care ameninţă să nimicească bunurile vieţii şi chiar viaţa însăşi; ea este anticiparea bolii, a sărăciei, slăbiciunii şi nesiguranţei. Acest sentiment de frică îl lipseşte pe om de orice viziune a măreţiei fiinţei, pe care aspiră să o atingă

---

1 Vezi *Der Begriff der Angst* şi *Furcht und Zittern*.
2 Vezi *Fiinţă şi timp*.

şi suferă pentru că este separat de ea. Cînd îl încearcă frica cu o profundă acuitate, el uita orice "înălţime" şi este gata să trăiască cufundat în cele inferioare, cu condiţia să fie apărat de primejdiile, lipsurile şi suferinţele de care se teme cel mai mult. Frica este deci o stare care, departe de a înnobila omul, dimpotrivă, îl degradează.

Umanitatea primitivă era obsedată de *terror anticus* pe care i-o inspirau haosul şi forţele necunoscute ale naturii, spiritele, demonii, zeii, magii, suveranii, care se bucurau de o putere magică şi înaintea cărora se simţea neputincioasă. În definitiv, frica este cel mai vechi sentiment, ea este prezentă la naşterea însăşi a omului şi supravieţuieşte întotdeauna în elementul subconştient al naturii sale. Umanitatea veche se apăra de frica cu ajutorul magiei, a credinţelor totemiste, căutînd protectori şi formule de exorcism care să îi dea un ascendent asupra zeilor înşişi. Însă dacă magia îi permite omului să lupte împotriva anumitor primejdii şi împotriva spaimelor pe care acestea i le provoacă, ea dă naştere la rîndul ei altora noi. Temîndu-se de propriile-i forţe, el caută să se pună la adăpost mai întîi în religie, apoi în ştiinţă.

Absenţa fricii nu poate fi inerentă decît unei stări paradisiace. Şi primul sentiment pe care trebuie să-l fi încercat Adam după Cădere a fost, fără nici o îndoială, frica. Însă venirea Împărăţiei lui Dumnezeu va elimina definitiv şi va învinge acestă teamă de viaţă, precum şi teama de moarte. Religia este o luptă împotriva *vechii terori* şi o eliberare de aceasta. Ea este atitudinea pe care umanitatea păcătoasă o adoptă faţă de Dumnezeu. Or, această umanitate, stînd sub semnul spaimei, frica de Dumnezeu sau de zei pătrunde inevitabil în credinţele religioase pe care sfîrşeşte prin a le deforma. Omul încearcă nu doar frica de haos, ci şi frica de Dumnezeu; iar religia creînd un număr incalculabil de tabuuri, posibilitatea violării lor îi provoacă o veritabilă tulburare. Superstiţiile sînt umbra credinţelor şi manifestarea spaimelor. Omul superstiţios este un om înspăimîntat şi temător. Creînd o distincţie între "sacru" şi "profan", religia suscita o teamă faţă de primul. Distincţia sa între "pur" şi "impur" produce în egală

măsură spaime de ordin diferit. Religia legii dă naştere unei frici față de legea însăşi, unor tulburări şi temeri faţă de ideea încălcării ei. Prin faptul că stau sub semnul păcatului, credinţele religioase, cu toate că înlătură anumite forme ale fricii, creează o mulţime de altele noi. Doar Evanghelia reuşeşte să ne elibereze de frică, deoarece această eliberare este acţiunea harului lui Hristos[3]

Cu totul alta este importanţa a ceea ce s-a numit "nostalgie" şi "angoasă". Spre deosebire de frică, nostalgia este o orientare spre înălţimile fiinţei şi o suferinţă dată de faptul că acestea nu sînt atinse. Angoasa mistică nu se naşte datorită pericolelor ce ne amenință în lumea păcătoasă (aceste pericole putînd, dimpotrivă, s-o elimine), ci este cauzată de misterul fiinţei, faţă de care omul este izolat. Nostalgia se preschimbă în angoasă atunci cînd atinge intensitatea ultimă, limita sa. Dar nici una nu este produsul existenţei banale, ci au o origine necunoscută, de care nu avem cunoştinţă şi care pare să se situeze într-o altă lume. Kierkegaard avea să sesizeze acest lucru, însă el introduce în nostalgie şi în expresia sa supremă, angoasa mistică, elementul fricii. *Angst*-ul său confunda într-un anumit fel *terror anticus* cu credința biblică în Dumnezeu. Or, dacă nostalgia şi angoasa, ca şi frica, fac dovada faptului că omul este o fiinţă decăzută şi inferioară, ele relevă totuşi natura sa înaltă, asemenea celei a lui Dumnezeu, şi atestă că el este destinat unei vieţi supreme. Căci nu putem tînji decît după o lume superioară celei în care ne aflăm, cum nu putem încerca o angoasă autentică decît înaintea misterului fiinţei sau înaintea sumbrului haos. Grija (din care Heidegger încearcă să deducă temporalitatea existenţei într-o lume decăzută în esenţa ei) este forma primară şi cea mai slabă a fricii. Dar starea de îngrijorare nu este nicidecum inerentă nostalgiei. Omul încercat de o angoasă autentică nu este un om îngrijorat. Sîntem îngrijoraţi şi înspăimîntaţi în faţa bolii unei fiinţe dragi şi a pericolului pe care ea îl presupune, însă atunci cînd a sunat clipa ultimei despărţiri, îngrijorarea şi frica obiş-

---

3 Luther a trăit în această privinţă o tragedie impresionantă. Vezi interesanta carte a lui Lucien Fevre, *Un destin. Martin Luther*.

nuită se îndepărtează pentru a lăsa loc unei angoase mistice, care nu este altceva decît nostalgia unei lumi în care moartea nu mai există.

Într-adevăr, nu poate şi nu trebuie să ne fie frică în faţa lui Dumnezeu, iar expresia "frică de Dumnezeu" este inexactă şi se cere a fi lămurită. În prezenţa lui Dumnezeu nu putem încerca decît o angoasă mistică, angoasa înaintea tainei nemărginite. A introduce o frică religioasă în credinţa noastră şi în relaţiile noastre cu Creatorul, înseamnă a adapta sferei supreme o categorie proprie lumii naturale. Frica se poate naşte în faţa unui animal feroce sau a maladiilor infecţioase, însă nu faţă de Dumnezeu. Ne poate fi frică de puterile acestei lumi obişnuite, de suverani, de comisari ai poporului sau de jandarmi, dar nu de Dumnezeu. Această distincţie între angoasă şi frică este foarte importantă prin consecinţele ce decurg din ea.

Cotidianitatea socială se străduie să transforme categoria fricii într-una din categoriile esenţiale ale vieţii religioase şi morale. Distincţia între "bun" şi "rău" dă naştere unor spaime la fel ca aceea între "sacru" şi "profan", despre care am vorbit mai sus. Omul sfîrşeşte prin a tremura deopotrivă în faţa "binelui" şi a "răului". Intimidat de păcat şi de morală, de pedepsele în timp şi în veşnicie, el este într-o continuă stare de panică şi consimte orice, cu singurul scop să se elibereze de această panică. Viaţa sa spirituală şi morală, în loc să fie determinată de o angoasă sacră înaintea tainei divine, se vede determinată de o frică în faţa lui Dumnezeu şi a binelui. El se află redus prin acest fapt la condiţia unei creaturi temătoare ce imploră posibilitatea unui răgaz şi a unui repaus relativ. Însă chiar şi atunci cînd a dobîndit un caracter moral şi religios, frica nu este niciodată o mişcare în spirală, un elan spre înălţime, spre Dumnezeu, ea rămînînd înlănţuită în regiunile inferioare, în cotidian. Distincţia, evaluarea şi actul ce nu se realizează decît sub impulsul fricii (de suferinţele temporale sau de cele veşnice) nu pot avea o valoare morală, nici să fie expresia spiritualităţii omului. Tortura nu duce niciodată la revelaţia adevărului. Fiind oportunistă, frica deformează toate judecăţile de valoare şi denaturează toate

actele morale. Ea paralizează libertatea conştiinţei şi îi compromite puritatea, de aceea este foarte important să ne eliberăm de ea. Or, cotidianitatea socială care a luat în stăpînire viaţa religioasă vrea să conducă omul, deşi sub o formă temperată, cu ajutorul acestui fenomen afectiv, fapt ce determină un conflict tragic.

Etica ce determină elementul social este întotdeauna o etică a forţei, chiar dacă îmbracă forme liberale. În consecinţă, orice etică utilitară este una a forţei. Etica spirituală este singura care îi scapă. Imperativul moral absolut s-ar enunţa prin următoarea formulă: judecăţile şi actele tale morale să nu fie niciodată determinate de frică; învinge spiritual frica; aspiraţia spre divin, spre iubire să fie singura ta călăuză. Etica eudemonistă, fie în raport cu pămîntul fie cu cerul, este totdeauna, în definitiv, o etică a fricii, deoarece fericirea fiind expusă pericolelor, omul devine temător faţă de ea şi consimte să o dobîndească cu preţul unui oportunism în evaluările şi acţiunile sale. Dacă îmi propun fericirea ca scop, sînt condamnat să cunosc frica într-un mod permanent. Doar o atracţie pentru elevaţia divină poate să mă elibereze de frică, însă ea provoacă la rîndul său o nostalgie şi o angoasă sacre.

Această nostalgie şi această angoasă au totuşi pentru viaţa morală o importanţă cu totul diferită de cea a fricii. Cu siguranţă, nostalgia nu poate pretinde să fie ultima stare spirituală, fiind destinată să fie depăşită; însă ea arată că omul este nemulţumit de lumea obişnuită şi că este orientat spre o lume supremă. Cît despre sentimentul pe care l-am numit "angoasă", el este total dezinteresat: nefiind nici utilitar nici eudemonist, nu este preocupat de suferinţele viitoare; el este o pură experienţă a abisului ce desparte lumea noastră banală şi păcătoasă, natura noastră inferioară, de lumea superioară şi divină, de misterul infinit al fiinţei. De aceea, aceste două sentimente pot avea o valoare pur morală şi spirituală ce lipseşte fricii, care, departe de a aşeza omul înaintea abisului, misterului, infinitului, îl aruncă dimpotrivă în lumea inferioară şi banală de aici. Frica eshatologică, legată de destinul final al omului şi al lumii, este o con-

trafacere interesată a angoasei sacre şi transcendente. Dobîndirea elevaţiei şi perfecţiunii divine, a iubirii divine, nu este un mijloc de a evita damnarea şi de a obţine fericirea supremă, ci un scop autonom, ea însăşi fiind salvarea şi beatitudinea. Nostalgia şi angoasa sînt legate, dar aceasta din urmă fiind mai spirituală, este mai aproape de misterul fiinţei decît nostalgia, al cărei caracter este mai animic.

Cotidianitatea socială creează o etică a fricii, transformînd angoasa provocată de abisul transcendent într-o îngrijorare banală şi ameninţînd omul cu pedepsele viitoare. Însă ea creează şi un nou fenomen, din care frica este absentă şi care îi este categoric inferior: platitudinea. Pericolul său ameninţă inevitabil lumea obişnuită şi, atunci cînd aceasta a ajuns la ea, eliberarea de frică nu se face printr-o mişcare în înălţime, ci printr-o cădere. Platitudinea marchează o instalare definitivă în regiunea inferioară, în care nu lipseşte doar nostalgia unei lumi supreme şi angoasa sacră în faţa transcendentului, ci şi frica însăşi. Muntele dispare de la orizont pentru totdeauna pentru a nu lăsa decît o suprafaţă nesfîrşită. Planitudinea ascunde tragicul şi angoasa vieţii; în ea, cotidianitatea socială, a cărei sursă este păcatul, pierde amintirea acestei surse. Ea este din plin satisfăcută şi se bucură chiar de suprafaţa nefiinţei; ea marchează o aruncare definitivă la suprafaţă, o sciziune radicală cu substratul fiinţei, frica de orice întoarcere la profunzime.

Platitudinea caracterizează această lume, care, satisfăcută de starea sa, a uitat definitiv că ar exista o altă. Ea este pierderea oricărei originalităţi, determină viaţa exclusiv din exterior şi se află nesfîrşit mai jos decît cotidianitatea socială cu munca, îngrijorarea şi frica sa, care pot fi chiar un remediu contra ei. Sub stăpînirea platitudinii totul devine uşor, însă această uşurinţă rezultă dintr-un refuz de a lupta în favoarea fiinţei supreme. Dacă plictiseala, prefigurare a nefiinţei, comportă o suferinţă dată de faptul că viaţa este banală, că există un atît de mare contrast între fiinţă şi nefiinţă, între plenitudine şi vid, platitudinea, dimpotrivă, o elimină în mod radical; ea nu mai cunoaşte dualismul întotdeauna torturant, ci este un monism particular. Din

[...]ate, civilizaţia poate da naştere cu uşurinţă platitudinii, satisfacţiei inferioare, poate distruge originalitatea şi individualitatea despărţindu-le de sursele vieţi.

Platitudinea comportă o repetare şi o uniformitate fără sfîrşit. Valorile, stabilind înainte o legătură cu însăşi profunzimea vieţii, pot deveni plate, la fel cum înclinaţia spre paradox sau unele judecăţi morale şi estetice, devenite locuri comune şi care se repetă fără încetare, se mulţumesc să evolueze în cercul lor închis. Însă nimic nu a fost niciodată supus unei platitudini mai mult decît iubirea; aici se edifică o stăpînire a banalităţii atît de stabilă şi de o întindere atît de mare, încît acest sentiment va fi ajungînd imposibil de exprimat prin cuvinte. Ceea ce este legat de fundamentele cele mai originare ale fiinţei s-a desprins de acea profunzime şi creează o facilitate la suprafaţa fiinţei, deja indiscernabilă de nefiinţă. Suficienţa corporaţiilor, a claselor, profesiunilor, naţiunilor, confesiunilor, curentelor ideologice este cumplit de plată. Comunismul, fenomen serios şi tragic, a deve-nit astfel la rîndul său. Într-adevăr, ce poate fi mai plictisitor decît repetiţia inutilă a preceptelor marxiste? Estetismul, moda atît de răspîndită a ideilor ce nu sînt lipsite de calităţi în ele însele, preceptele despre virtuţile morale din care a dispărut orice viaţă originară, oferă o platitudine asemănătoare. Şi chiar creş-tinismul ce se transformă în obişnuinţă nu este la adăpost de o astfel de degradare.

Planitudinea a dobîndit un caracter eshatologic, fiind unul din scopurile destinului uman. Şi unul dintre cele mai importante imperative etice constă în extirparea ei de la rădăcină, în interzicerea mişcării către acest scop. Sînt preferabile platitudinii orice spaimă şi orice dificultate! Cînd oamenii trăiau în frica permanentă de pedepsele veşnice erau mult mai departe de ea decît sînt astăzi; eliberarea de această frică, nimicirea în sufletul uman a oricărei angoase transcendente a favorizat apariţia platitudinii burgheze. Acesta este unul dintre paradoxurile procesului eliberator, care, deşi eminamente pozitiv, poartă în sine un pericol: cel al dispariţiei, al aruncării la suprafaţă, al rupturii de profunzime. Eliberarea înţeleasă ca o uşurare totală de povara

vieţii, ca o obţinere a satisfacţiei, duce inevitabil la victoria platitudinii, căci rezultă de aici o abandonare a profunzimii şi originalităţii în favoarea îmburghezirii. Cotidianitatea socială, deşi încîntată de acest proces şi văzînd în el semnul triumfului său şi rezultatul organizării sale, nu rămîne mai puţin la antipodul libertăţii spirituale, care provoacă în noi sentimentul acut al abisului ce separă lumea noastră banală de lumea divină. Aceasta este una din contradicţiile libertăţii de care este legată etica creaţiei.

Însă, prin natura sa, actul creator este opus platitudinii şi ne oferă mijlocul de a lupta împotriva ei. "Binele" însuşi a devenit intolerabil de plat în urma dispariţiei în el a oricărei creaţii; iar superficialitatea sa suscită o reacţie care afirmă "răul" cu o mai mare acuitate, profunzime şi pasiune, imaginîndu-se că se va găsi în el un antidot al platitudinii. Şi constatăm deseori că mişcările ce aduc cu sine pasiuni sumbre şi un element "demoniac", al căror impuls este ostilitatea şi ura, sînt mai puternice, mai active şi prezintă un mai mare interes decît mişcările animate de "bine", care, pierzîndu-şi elementul creator, căldura şi forţa de atracţie, a devenit fad şi artificial. Exortaţiile banale despre virtute ne par plate în raport cu noile tendinţe ideologice ce presupun o luptă pasionată, o sete de distrugere, o voinţă demonică de a învinge. Întîlnim această acuitate la curentele revoluţionare, în primele ciocniri dintre romantism şi clasicism, în noile tendinţe din artă, în noile idei eliberatoare ale moralei, în unele şcoli recente, în lupta pentru o reformă spirituală. Chiar natura lui Luther, care se bucura de geniu religios, comporta un element "demoniac". Şi problema etică primordială constă în a ne întreba cum să facem ca "binele" să fie incandescent, creator, capabil de luptă spirituală activă, cum să-l împiedicăm să slăbească, să cadă în plictiseală şi în cele din urmă în platitudine. Căci platitudinea "binelui" pare să fie cea mai funestă manifestare. Din punct de vedere etic, platitudinea viciului este incontestabil mai puţin redutabilă. Şi doar etica creaţiei, a originalităţii creatoare, adică a profunzimii în aprecieri şi acţiuni, este capabilă să rezolve această dilemă.

O altă problemă esențială a eticii ontologice este cea a fantasmelor, al căror rol în viața umană este prodigios. Trebuie să ferim a le confunda cu imaginația. Într-adevăr, dacă aceasta urmă oferă o sporire a ființei, dacă modelează și înalță sufletele, departe de a respinge sau desfigura realitățile, le transformează și le primenește, fantasmele, distrugătoare prin rezultatele lor, neagă și deformează aceste realități, marchează o abandonare a ființei în favoarea neființei. Sf. Atanasie cel Mare a sugerat chiar că fantasma constituie răul. Realizînd într-un act creator planul lui Dumnezeu față de lume, desăvîrșindu-i ființa, conlucrînd la opera divină, omul este orientat spre plenitudinea ființei. Or, fantasmele substituie planului divin un rău care este disocierea de ființă, altfel spus neființa, și un refuz a participa la opera divină. Produse de egocentrism, ele sînt un rezultat al păcatului originar. Omul ce este obsedat de fantasme și dă naștere altora noi își pierde perspectiva justă asupra lumii, în care toate realitățile ocupă locul lor legitim și au între ele corelații conforme structurii ființei, pentru a nu vedea decît o fantasmagorie în care toate realitățile sînt înlăturate și deformate, în care armonia cosmosului este frîntă și totul se reduce la făptura sa egocentrică.

Elementul funest al pasiunilor nu rezidă în forța lor elementară și originară, în sîmburele lor ontologic, care corespunde, dimpotrivă, adevărului lor, ci în înclinația lor spre obsesie, spre crearea de fantasme, în care ființa degenerează în neființă. Pasiunile sînt păcătoase în măsura în care violentează integritatea și armonia interioară, distrug în om imaginea divină, îl lipsesc de forța spirituală, care sintetizează viața psihică și viața corporală. Și toate pasiunile păcătoase își creează lumile lor de fantasme, violentează și distrug sentimentul originar al realității, îl fac pe om antirealist sau idealist în sensul peiorativ al cuvîntului. În consecință, lupta pornită împotriva lor devine o luptă în favoarea chipului divin din om, a integralității sale armonioase, adică în favoarea spiritualității sale. Imaginația este o forță creatoare și o sursă de creație. Dar dacă ea deformează perceperea originară a realităților, ființa dispare pentru om și fantasmele

neființei îi iau locul. Orice pasiune, orice viciu își creează imaginația sa rea, care împiedică perceperea ființei și deformează perspectiva realităților. Atunci cînd omul a acceptat jugul amorului propriu maladiv, al ambiției, invidiei, geloziei, voluptății, erotismului patologic, cupidității, avariției, urii sau cruzimii, și se lasă obsedat de acestea, el se situează într-o lume a fantasmelor în care realitățile ce-i trec pe dinainte nu mai sînt în conformitate cu structura ființei. Totul este redus la pasiunea care îl urmărește și îl privează de libertatea sa de spirit.

Amorul-propriu, rana cea mai profundă a omului provocată de păcatul originar, este un obstacol în calea percepției juste a realităților; căci de fiecare dată cînd se lovește de ele, el caută fie să se apere cu ajutorul unei fantasme de durerea pe care ele i-o provoacă, fie să obțină o satisfacție, totdeauna instabilă de altfel, prin mijlocirea unei alte himere. În definitiv, amorul-propriu caută întotdeauna o compensație și violentează, pentru a o obține, realitățile[4]. În acest fel, omul poate să-și elaboreze o metafizică pesimistă, pentru că această concepție despre lume va răni mai puțin egocentrismul său. El va putea de asemenea să-și însușească concepția revoluționară, să adere la cutare sau cutare partid, curent ideologic sau grup social, totdeauna în vederea aceluiași scop. Din amor-propriu, el va ridica un individ sau va umili pe altul, se va alia cu unul și va fi ostil altuia, hotărîndu-le realitatea și importanța în funcție de compensațiile sau durerile pe care i le provoacă. Acest sentiment poate merge atît de departe, încît omul își pierde credința sau dimpotrivă devine credincios, în funcție de protecția și compensația pe care le poate obține amorul său propriu. Amorul-propriu își creează o lume himerică în care toate realitățile sînt îndepărtate. Or, cum acest sentiment, într-o măsură mai mare sau mai mică, este inerent oricăruia dintre noi chiar datorită originii sale, toți oamenii trăiesc într-o lume fantasmagorică. Pentru a ne reîntoarce în lumea reală, pentru a regăsi ființa, trebuie să dobîndim o spiritualitate, să descoperim în noi chipul divin.

Toate protecțiile și compensațiile pe care și le elaborează

4 Adler a lămurit în mod remarcabil acest fenomen.

...ul propriu cu ajutorul fantasmelor, nu uşurează durerea, nu ... săgeţile otrăvite să străpungă inima omului şi sîngele ... şiroaie. Singurul remediu radical şi cu adevărat eficace ... fi decît o victorie spirituală asupra egocentrismului, ... permită să ajungă la teocentrism. În practica religioasă, ... vorbind, această cale se numeşte smerenie; căci, luată ... profund al termenului, ea nu înseamnă altceva decît o ...rată de fantasmele datorate egocentrismului, şi care ... sufletul în faţa realităţilor. Cîte himere creează resenti...ntul nu doar în viaţa individuală, ci şi în viaţa socială ... Nietzsche s-a folosit de această constatare pentru a ...de aici geneza conştiinţei morale şi religioase, abuzînd ... metodă. Şcoala lui Freud, şi în special Adler, a făcut ... domeniu descoperiri importante. Este foarte greu să-l ... revină la realitate pe un om care a dus pînă la obsesie ... gelozia, setea de glorie sau de putere, deoarece în acest ...noţiunea realităţii este violentată. Aici vedea Pierre Janet ... demenţei. Într-adevăr, ambiţiosul priveşte toate lucrurile ...perspectiva dobîndirii puterii, la fel cum vanitosul le ... din perspectiva dobîndirii gloriei. Oamenii obsedaţi de ... şi de gelozie sînt fiinţe bolnave care văd pretutindeni ...me ce alimentează sentimentele lor nefaste şi pentru care ...ţile lumii divine se estompează şi dispar. Ei caută să se ... de durere, însă fantasmele nu fac decît s-o intensifice. ...ochismul şi sadismul, cruzimea faţă de sine şi faţă de alţii le ... întotdeauna inerente, cum le este orice altă formă a resenti...mentului. Nevoia de a tiraniza devine o necesitate ce îşi ajunge ...şi. Tiranul este în acelaşi timp un sadic şi un masochist care, ...şi caută o compensaţie, îşi sporeşte propria durere. Atunci ...cînd omul este afectat de resentiment sau de invidie, nu numai ... nu suportă la altul bogăţia, gloria, puterea, frumuseţea, un succes mai mare decît al lui, ci nu mai suportă nici ca altul să-l întreacă în puritate, în nobleţe, în spirit de sacrificiu; el nu mai poate suporta nici o urmă de sfinţenie. Evaluările sale încetînd să distingă realităţile, nu vor mai corespunde acestora. Nobleţea conferită de aristocratismul sufletului rezultă din faptul că este

lipsit de resentiment. Crearea unei lumi de fantasme indică totdeauna o demență parțială. Aceasta poate rezulta de asemenea din obsesia unei idei fantasmagorice care, devenind o ideea fixă, rupe echilibrul, armonia și integritatea lumii psihice.

Există o nebunie raționalistă, altfel spus rațională, o obsesie a ideii de reglementare a vieții universale. Ea este inerentă utopiilor de toate orientările; Lenin ne oferă un exemplu în acest sens. E greșit să se creadă că utopia este irealizabilă. Nebunia raționalismului se sprijină, în realizarea sa, pe forțe reale, însă devastările pe care le produce în viața psihică a indivizilor sînt nebănuite. Omul care aspiră cu orice preț la realizarea unei idei utopice oarecare, poate fi dezinteresat și inspirat de motive morale recunoscute, el poate tinde, în special, spre o viață perfectă, însă nu rămîne mai puțin egocentric, susceptibil de a pierde distincția între bine și rău.

Goana după profit și dobîndă distruge viața psihică și își creează fantasmele și lumile ei, pe care omul sfîrșește prin a le prefera lumii reale a lui Dumnezeu. În jurul iubirii de bani se edifică una din stăpînirile cele mai iluzorii, mai desprinse de ființă. Găsim în acest sens un exemplu izbitor în lumea capitalismului, cea a băncilor, bursei, hîrtiilor de valoare, cecurilor, polițelor, publicității, concurenței și a cursei după cîștigul facil. Lumea financiară reprezintă fantasmagoria cea mai înspăimîntătoare și mai îndepărtată de lumea creată de Dumnezeu, pe care nu o îmbunătățește și nu-i adaugă nici o calitate. Această lume, care trăiește după regula sa și refuză să cunoască legea divină, este o creație a concupiscenței umane, a pasiunilor egocentrice, în care omul își pierde libertatea și chipul lui Dumnezeu, fantasmagoria însemnînd întotdeauna o sclavie a spiritului. În realitate, Léon Bloy avea dreptate cînd spunea că banul constituie un mister[5].

Aviditatea sexului, a voluptății creează în egală măsură o lume himerică, care îl rupe pe om de realități și îl aservește; literatura lumii ne oferă un exemplu în acest sens. Această aviditate

5 Vezi remarcabila sa carte, *Mîntuirea prin evrei* [trad. de Elena Popoiu, Institutul European, Iași, 1993 – n.t.].

nu este produsul sîmburelui ontologic al sexului, al pasiunii elementare; ea este creaţia unei imaginaţii urîte şi rele, o lume fictivă, care neagă realitatea lumii divine. La drept vorbind, desfrîul nu este o pasiune; el corespunde unei lumi în care amorul primitiv, ontologic prin semnificaţia sa, s-a răcit şi a fost înlocuit cu iluzii-fantasme, care ignoră satisfacerea şi aruncă omul într-un infinit rău. La modul general, aviditatea, prin chiar natura sa, nu poate fi potolită şi satisfăcută, fie că e vorba de concupiscenţa sexuală, a cîştigului şi dobînzii, a gloriei şi puterii, fie de acea aviditate inferioară care este lăcomia la mîncare şi băutură. Din acest motiv calea sa duce la nefiinţă. Puterea femeii, cu setea ei de bogăţie şi lux, atît de mare în lumea burgheză contemporană, rezultă din această aviditate. N. Feodorov era îndreptăţit să spună că lumea capitalistă cu fantasmele sale este, într-o largă măsură, produsul filoginiei, altfel spus al avidităţii sexuale[6]. În numele iubirii femeii, omul ajunge la iubirea de bani, comite crime şi se cufundă în lumea himerelor. Luxul depinde extrem de mult de concupiscenţa sexuală, care, rupînd legăturile ontologic normale ce există între conştient şi inconştient (permiţînd astfel inconştientului rău să intoxice conştientul şi făcîndu-l pe acesta din urmă dedublat şi supus reveriei fantasmagorice) deformează şi denaturează elementul neviciat al inconştientului. Ceea ce numim depravare este produsul unui conştient rupt de sursele fiinţei, deoarece inconştientul, care nu naşte fantasme, nu o cunoaşte.

În profunzimea oricărei fantasme ce rezultă dintr-o aviditate se află moartea, dar nu o moarte voluntară, ci una impusă. Aceasta e structura fiinţei umane. Reveria nesănătoasă, ce pare adesea atît de inocentă, este un rău care creează o lume fantasmagorică. Ea nu corespunde unei imaginaţii creatoare, ci uneia ce epuizează fiinţa umană. În vreme ce iubirea este orientată spre persoană, spre chipul divin din ea, străduindu-se să-l afirme pentru veşnicie, aviditatea nu cunoaşte altă realitate în afara ei înseşi, fiind total egocentrică. Din acest motiv o compar cu o fantasmă, deoarece, tot ceea ce scoate omul din sine şi nu

6 Vezi *La philosophie de l'œuvre commune*.

dăruieşte altuia, căutînd doar propria satisfacţie, este o fantasmă. Concupiscenţa şi fantasma nu conduc omul nici spre lume, nici spre celelalte fiinţe, nici spre Dumnezeu. Şi aceasta este o dovadă a blestemului lor, o explicaţie a acestei absenţe din ele a oricărui element creator, creaţia fiind întotdeauna un sacrificiu de sine. Autosugestia joacă de asemenea un rol preponderent în viaţa morală. Ea poate fi în egală măsură bună şi rea. În primul caz, ea corespunde fecundării inconştientului printr-o idee creatoare; în al doilea, ea este o intoxicare a acestuia printr-o aviditate distructivă şi printr-o fantasmă ce ia răul drept bine.

Tot o lume particulară de fantasme este născută de asemenea din frică. Frica este un obstacol în calea perceperii şi distingerii realităţilor. Toate perspectivele vieţii se schimbă pentru omul obsedat de ea. "Frica exagerează lucrurile" spune dictonul, şi cum ea este, într-o măsură mai mare sau mai mică, inerentă tuturor fiinţelor, putem spune că omul discerne defectuos realităţile în acestă lume a păcatului. Laşitatea, care găseşte în toate lucrurile motive de frică, construieşte întotdeauna o lume fantasmagorică. Paradoxul survine aici din faptul că fricosul, deşi se ascunde de primejdii, nu pare deloc interesat să discearnă pericolele reale la adevăratele lor proporţii. El exagerează la maxim pericolele inexistente, imaginîndu-şi-le reale, fără să le remarce uneori pe acelea care îl ameninţă efectiv. El are propria sa lume la fel ca ambiţiosul, lacomul, avarul, senzualul şi depravatul. Frica, mai ales cea care degenerează în laşitate, este o cale defectuoasă pentru cunoaşterea şi stabilirea realităţilor. Chiar forma sa cea mai înaltă, aceea faţă de chinurile veşnice, este extrem de defavorabilă cunoaşterii, contemplaţiei pure, viziunii corelaţiilor dintre realităţile lumii. Şi în măsura în care teologia o ia ca fundament, ea nu poate pretinde că este o cunoaştere şi o contemplaţie pură şi dezinteresată. Filosofia luminilor care luptă împotriva religiei, i-a stabilit acesteia originea în frică. Există aici o parte de adevăr, însă înţeles atît de superficial, atît de deformat şi de exagerat încît devine o minciună. Frica îşi are rolul său în provenienţa credinţelor religioase, acest lucru fiind invocat de cei ce pretind că religia creează o lume fantas-

magorică, care, deşi s-a născut din frică, este destinată să elibereze oamenii. În realitate, problema este mult mai complexă şi mai profundă.

Vechea spaimă, neputinţa şi sentimentul abandonului pe care le încearcă omul, căutarea unui sprijin şi a unei protecţii este o confuzie a angoasei transcendente şi sacre cu frica animalică, cu frica în sensul îngust al termenului. Şi în istoria conştiinţei religioase, pînă la conştiinţa creştină însăşi, această frică animalică cvasipatologică s-a suprapus fricii spirituale, pe care o numesc angoasă, compromiţînd puritatea credinţei. Prin chiar sensul său, credinţa religioasă orientează omul păcătos, ruinat de frică, spre descoperirea realităţilor, eliberîndu-l cu totul de fantasmele născute de frică. Însă noi himere vin să le înlocuiască. Credinţa, sub influenţa fricii, poate degenera cu uşurinţă în superstiţie. O constatăm în elementul popular al creştinismului, pe care mediile cultivate caută adesea să-l imite, adaptîndu-i-se. Creaţia populară a miturilor nu poate fi evident calificată drept fantasmă, căci aceasta din urmă este produsul unei patologii, în timp ce prima comportă întotdeauna un element de profundă realitate, care face dovada unei sănătăţi creatoare.

Frica exagerată de boli naşte la rîndul său o lume fantasmagorică. Ea vede pretutindeni pericolul unei contagiuni inexistente, populează lumea cu bacili, care, chipurile, ar ameninţa omul din toate părţile; ea paralizează orice percepere firească a corpului şi orice atitudine normală faţă de el, sfîrşind prin a deveni la rîndul ei o boală. Omul afectat de ea consideră orice făptură ca o sursă de contaminare, el evoluînd în aceeaşi măsură ca şi gelosul, invidiosul sau depravatul într-o lume de fantasme. Obsedat de fantome, el încetează să mai considere viaţa în lumina ei adevărată şi vede peste tot ceea ce-l înspăimîntă cel mai mult: moartea ameninţătoare. Angoasa transcendentă ce îl pătrunde în faţa misterului morţii, nu face din om un fantast şi nu dă naştere la viziuni fantasmagorice. Ea dovedeşte, dimpotrivă, că a atins profunzimea vieţii, în loc să rămînă numai la suprafaţa sa. Dar frica animalică de moarte situează în întregime omul în această lume; concentrîndu-l exclusiv asupra organis-

mului său, ataşîndu-l de viaţa terestră pentru care tremură de frică, ea îl face incapabil să încerce orice angoasă transcendentă.

Ajungem o dată în plus la un paradox psihologic. Fantasmele ce provoacă frica nu ne eliberează de ea. Ceea ce rezultă din gelozie, invidie, ambiţie nemăsurată, concupiscenţa sexuală, lăcomie, departe de a elibera omul de chinurile pe care le îndură, dimpotrivă, le intensifică. Crearea lor nu corespunde unui proces teleologic, care ar fi determinat prin obţinerea unei satisfacţii oarecare (eliberarea de o spaimă, fericirea etc.), ci unei naşteri înşelătoare. Nemulţumirea, suferinţa, înrobirea nu fac decît să sporească prin ele, durerea şi moartea devin mai de temut. Este ceea ce dovedeşte eroarea oricărei psihologii eudemoniste. La drept vorbind, omul se teme mai mult sau mai puţin de durere, de suferinţă, de moarte, în funcţie de starea spirituală în care se găseşte. Dacă rămînem la fantasme, toate lucrurile devin pentru noi un prilej de frică, dimpotrivă, elanul spiritual, creaţia, truda în slujba adevărului sau dreptăţii ne domolesc spaimele, eliberîndu-ne de ele. Proprietatea esenţială a fantasmelor corespunde unei servituţi şi unui impas egocentric, altfel spus unor stări necreative şi aspirituale. În plus, ea marchează o slăbire şi chiar o distrugere a conformităţii cu realitatea, şi înainte de toate a sincerităţii faţă de sine însuşi. Acest fapt este izbitor mai ales la femeile isterice, care se complac întotdeauna într-o lume iluzorie şi trăiesc metafizic vorbind într-o minciună. Astfel, viciul pe care îl numim ipocrizie şi, într-un grad mai slab, lipsă de sinceritate, este de asemenea creaţia unei lumi iluzorii. Ipocritul deplin format trăieşte într-o lume imaginară. Nu numai că nu mai este veridic şi sincer faţă de ceilalţi oameni, ci nici faţă de Dumnezeu şi de el însuşi, pierzînd lumea reală, orice legătură cu fiinţa. Ipocrizia nu îmbracă în mod necesar un caracter teleologic şi nu are exclusiv ca mobil ideea profitului sau a prosperităţii. Tipul desăvîrşit de ipocrit este chiar cel al unui individ dezinteresat ce arată un alt chip decît al său, pentru că pe al lui şi l-a pierdut. În definitiv, starea de fantasmagorie, născută de teama păcătoasă, corespunde în acelaşi timp unei izolări ego-

centrice, unei afirmări de sine și unei demențe, unei obsesii, care împiedică perfecționarea spirituală a persoanei.

În ce constă sursa fantasmelor, cum să le discernem originea? Fantasmele rele, care creează o lume ce nu seamănă cu cea a lui Dumnezeu, nu fac parte din planul divin cu privire la creație și om, căci nu boala, ci sănătatea este cea care ne vine de la Dumnezeu. Ele provin din afară, din neantul originar și sfîrșesc prin a se întoarce în el, "neantul" fiind totdeauna prezent în om. Și fantasmele rele își au originea în libertatea meonică, pre-originară, care afirmă în ființă spiritul neființei. Ele indică o întoarcere la această neființă, un refuz de a participa la creația lui Dumnezeu. În ele, libertatea originară dispare și se transformă în servitute. Reaua lume fantasmagorică este o creație infernală și fără sens a lumii poftei fără sațiu. Așa se produce întoarcerea la neființă, dar la o neființă alterată. Căci dacă neființa primară nu era negativă în ea însăși, devine astfel atunci cînd libertatea a fost pusă la încercare în raport cu creația, cînd a dat un răspuns chemării divine, îndemnului de a conlucra la ea. Însă ar fi greșit, lipsit de credință și inuman să procedăm, înaintea judecății ultime a lui Dumnezeu, la o clasificare a oamenilor conform căreia unii ar trăi în lumea divină și ceilalți într-o lume fantasmagorică, primii fiind singurii capabili să înțeleagă realitățile. Căci diviziunea există în toți oamenii, fiecare dintre noi participînd la neființă și creîndu-ne o fantasmă sau alta. Principiul creștin ne interzice să ne credem în absolut și să afirmăm că alții sînt în greșeală. Nimeni nu a primit plenitudinea adevărului, nu trăiește în dreptatea perfectă, nu este integrat în ființa pură. Lumea rea a fantasmelor are ca origine un sentiment de ofensă și un reproș împotriva lui Dumnezeu și a lumii divine. Așa sînt aceste sentimente negative ce provoacă invidia, amorul-propriu, desfrînarea etc. Sentimentul de vinovăție, dimpotrivă, ne eliberează de această lume a fantasmelor, ne readuce în sînul realităților, ne călăuzește spre ființă.

5. Iubirea şi compasiunea

Din lumea fantasmelor, a nefiinţei, trecem acum la lumea iubirii, adică a fiinţei, iubirea nefiind altceva decît afirmarea fiinţei în plenitudinea şi veşnicia sa.

Iubirea autentică este întotdeauna o iubire a individualului şi concretului. Ea este întotdeauna iubirea persoanei, a reprezentării în Dumnezeu şi afirmării vieţii sale veşnice printr-o energie iradiantă, căci nu se poate iubi ceea ce este general şi abstract. Iubirea este o viaţă creatoare şi inepuizabilă, o energie a luminii şi căldurii sufleteşti. Însă sensul autentic şi scopul său nu rezidă în ajutorul adus aproapelui, în faptele bune, în virtuţile ce înnobilează subiectul iubitor sau îi permite să atingă perfecţiunea, ci în unirea sufletelor, în prietenie, în frăţietate. Iubirea este un binom ce presupune întîlnirea a două fiinţe, unirea şi comuniunea lor. Omul care realizează o faptă bună se poate simţi izolat, singurul care se perfecţionează şi merită salvarea, fără să se preocupe de celălalt, de prieten, de frate, fără chiar să aibă nevoie de el. Dar asta dovedeşte că, în această acţiune, adevăratul sentiment, pătrunderea în Împărăţia lui Dumnezeu, semnul autentic al oricărei iubiri ce uneşte, îi lipseşte. Nu poate exista iubire impersonală, extinsă asupra tuturor în mod indistinct, sau mai degrabă pentru acest sentiment este nevoie de un alt termen, acela de *caritas*, caritate. Dacă trebuie să fim miloşi

de toate ființele, nu se poate, totuși, să le iubim cu o iubire ...tă. Această iubire, lipsită de accepțiunea persoanei, cores... celei pe care Rozanov o numea "iubire vitrifiată" și litera...tristică "iubire spirituală", care face abstracție de lumea ..., de individualitate și concret. Or, iubirea prin esența sa ...ă distincție și alegere; ea individualizează și vine de la ... spre persoană, în alți termeni este personalistă. Conști...dusă ignoră iubirea, pentru că ignoră persoana, motiv ... care ea profesează metafizica identității. "Celălalt" nu-i ...ntic subiectului iubitor, el nu este *tat tvam asi*. Și tocmai ... face posibilă ieșirea unuia spre celălalt, unirea și comu..., frățietatea.

...teratura creștină ascetică reduce iubirea și o interpretează ... spirit antipersonalist. Ea consideră, în fond, că iubirea ...u Dumnezeu este singura posibilă, că ea este unicul scop. ...spre iubirea omului, a aproapelui, a prietenului și a fratelui ... spirit, ea o respinge sau o privește ca pe un exercițiu ascetic ...vorizează mîntuirea personală. Sub anumite raporturi, o ...deră chiar periculoasă pentru această mîntuire, prin faptul ... să deturneze de la iubirea pentru Dumnezeu. În defini..., literatura patristică apreciază că omul trebuie să-și insensi...ze inima față de creatură, pentru a o consacra doar lui ...mnezeu[1]. Acesta este unul dintre motivele pentru care ...inii se arată atît de des cruzi, reci, insensibili, și asta în ...le virtuților necesare pentru a cuceri cerul. Căci, la drept ...ind, iubirea în creștinism a devenit retorică, convențională ... ipocrită, nemaisimțindu-se în ea căldura inimii umane. Dar cel mai greu de suportat este faptul că această iubire pietrificată a putut să fie considerată ca spirituală prin excelență și opusă iubirii personale, care se raportează la suflet, tendință ce o regăsim în egală măsură în opoziția dintre iubirea supra-naturală și iubirea naturală. Or, constatăm că această iubire așa-zis spiri-

1 Această tendință este foarte accentuată la Sf. Isaac Sirul, Sf. Ioan Scărarul, Sf. Maxim Mărturisitorul și la episcopul Teofan Zăvorîtul. Spiritualitatea catolică admite mai mult elementul personal și uman în iubire; îl găsim în special la Sf. Francisc din Assisi, Sf. Francisc din Sales etc.

tuală şi perfectă nu are nici o legătură cu iubirea, atît este de impersonală, abstractă şi inumană. Simpatia cea mai obişnuită, compasiunea, se apropie mai mult de iubire, dovedeşte mai multă bunătate decît această virtute teologică încremenită. Aceasta este problema cea mai torturantă a eticii creştine. Ea arată că nu a fost primit adevărul teandric, că este dificil pentru creştinism să concilieze iubirea lui Dumnezeu şi iubirea omului, iubirea Creatorului şi iubirea creaturii.

Într-adevăr, problema iubirii pentru creatură, care se extinde la animale, plante, minerale, aştri, la întregul pămînt, nu a fost deloc pusă în valoare în etica creştină, şi va fi una din sarcinile acestei etici cosmice ce urmează să fie elaborată. În definitiv, creştinismul s-a întărit şi a triumfat graţie unei atitudini ascetice, unei repulsii pentru natural şi creat (chiar atunci cînd era vorba de om) care i-a ascuns etica iubirii pentru cosmic, pentru tot ce este viu. Chiar iubirea aproapelui, a omului ce poartă în el chipul divin, a fost înţeleasă exclusiv ca un mijloc al salvării personale, ca un mijloc ascetic al virtuţii. S-a văzut în preceptul evanghelic de a nu iubi "lumea" şi ceea ce este al "lumii", un îndemn de a nu iubi creaţia lui Dumnezeu, Cosmosul, umanitatea, în timp ce aceste cuvinte nu vizează decît pasiunile păcătoase. Iubirea nu se poate limita la a fi o cale de mîntuire şi salvare, ci este înainte de toate creaţia unei vieţi noi. Iată de ce o completare creatoare a eticii creştine devine indispensabilă.

Iubirea nu poate fi spirituală în sensul abstract, ignorînd persoana concretă şi integrală. Principiul spiritual abstract este incapabil prin el însuşi să dea naştere iubirii pentru fiinţa vie; pentru a face să se nască acest sentiment, trebuie, dimpotrivă, ca el să descindă şi să se integreze elementului psihic şi elementului corporal. El trebuie să fie, prin esenţa sa, un principiu ce iluminează, sintetizează şi determină integralitatea vieţii sufletului, acesta fiind rolul pe care este chemat să-l joace în iubire. Principiul spiritual dă tuturor lucrurilor un sens şi o înlănţuire. Fără el, viaţa psihică se dezintegrează în stări incoerente şi lipsite de semnificaţie. Numai el poate asigura persoanei un centru stabil. În timp ce Cosmosul nu zămisleşte decît individul, Logo-

...ază persoana. Fără Logos, persoana se dezasociază. Însă ...ment spiritual sintetizator acționează în mediul uman, ... corporal. Iubirea nu se naște decît din unirea spiritului ...ul. Iubirea spirituală care ignoră sufletul și nu se unește ...ubirea abstractă, lipsită de viață, impersonală, nu este ...el ca poate fi crudă, fanatică, inumană. Această iubire ...a ideii și nu a ființei vii. Se pretinde că aceasta este ...ntru Dumnezeu, care primează față de iubirea pentru ..., dar Dumnezeu devine în acest caz o iubire abstractă în ...ărela oamenii sînt sacrificați. Or, Evanghelia ne arată ...ezeul viu și personal nu poate cere sacrificii umane, ci, ...ivă, o iubire pentru aproapele, filantropie față de crea... ... această revelație a fost insuficient înțeleasă și aplicată ...ică.

...tinismul ne învață, desigur, să diferențiem iubirea spiri... ... iubirea naturală, însă această distincție are o cu totul altă ...ficație decît cea care i se atribuie în general. Ea ne arată că ... naturală este sfîșiată, că dacă se amestecă cu atracții și ...l de ordin inferior, care o desfigurează, împiedică vederea ...anei și orientarea sentimentului spre integralitatea sa. Iubi... ...umită naturală poate fi neputincioasă, pentru că nu este ...ală nici iluminată, pentru că este viciată de egocentrism, ...să de atracții opuse iubirii însăși. Compromisă de gelozie, ...uce la despotism și naște idolatria. Cît privește iubirea numi... ...irituală, departe de a desemna o distrugere a iubirii naturale, ...ebuie să fie o transfigurare a acesteia, o consolidare, prin ...ită forța care conferă integralitate și sens. Creștinismul ...elege, prin diferențierea despre care am vorbit mai sus, că iubirea naturală trebuie spiritualizată, că trebuie să se bucure de ...nsul de care dispune lumea spirituală, că trebuie împiedicată cu orice preț să ajungă o atracție nesăbuită. Căci atracția naturală poate dezintegra și chiar anihila persoana, fie a celui care iubește, fie a celui iubit. Numai revelația, în iubire, a unui principiu spiritual poate evita această primejdie. Iubirea părinților pentru copiii lor, a prietenilor între ei, a celor apropiați, dacă nu este spiritualizată, regenerată, poate purta în ea un germen al

morții pentru persoană și pentru viață; ca să nu mai vorbim de iubirea dintre bărbat și femeie, care poate lua și mai ușor forme demonice. Iubirea naturală, care duce la divinizarea creaturii, este întotdeauna nefastă prin consecințele sale; ea este o idolatrie, care nu-l lasă să trăiască pe cel ce o zeifică.

Trebuie să-L iubim pe Dumnezeu înainte de toate, ceea ce echivalează cu a spune că nu trebuie să adorăm sau să divinizăm nimic în lume: nici pe cei apropiați, nici suveranii, nici ideile sau valorile, nici umanitatea sau natura. Pentru om, sensul vieții rezidă întotdeauna în Dumnezeu și nu în lume, în spiritual și nu în natural. Și Dumnezeu este cel de la care primește forța de a iubi cu o iubire creatoare și regenerată, de a realiza adevărul în lume. Sursa originară a vieții este în Dumnezeu și nu în lume. Iubirea nu este determinată de relațiile naturalului cu supra-naturalul, ci de cele dintre persoană și persoană, dintre persoana umană și persoana lui Dumnezeu. Însă poate exista o iubire a ideii, a valorii, a justiției, a frumuseții, a științei, a artei etc...? Aceasta este, poate, chestiunea cea mai complexă a oricărei doctrine a iubirii.

Viața mea nu este determinată exclusiv de o iubire a ființelor vii, ci și de o iubire a valorilor supreme; și un conflict între ele este întotdeauna posibil. Acest fapt este atît de tragic, încît produce aceeași indignare atunci cînd ființa vie este sacrificată iubirii pentru idee, că și atunci cînd adevărul este sacrificat pentru ființa vie. Întreaga doctrină a lui Platon privitoare la Eros are caracterul unei ascensiuni graduale, prin care sufletul se sustrage lumii sensibile, lumea ființelor vii, pentru a ajunge la o lume unde nu este posibilă decît iubirea ideii, a adevărului, a binelui suprem. Platon sugerează sacrificiul iubirii ființei vii, a persoanei, pentru iubirea ideii de bine, de adevăr, de frumusețe. Erosul său nu are nimic personalist, el ignoră misterul și iubirea personale, fiind cu totul idealist. Aceasta este de altfel limita de netrecut a conștiinței greco-antice, pe care doar creștinismul a ajuns s-o depășească.

Conflictul în care iubirea ființei vii se opune iubirii valorilor ideale este insolubil pornind de la idealismul abstract. Creștinis-

[illegible] îl rezolvă în principiu prin revelația Dumnezeului-[illegible] și a iubirii teandrice, însă el subzistă totuși și nu-și [illegible] dezlegarea decît în experiența și actul creator. Iubirea [illegible] valorilor, adevărului, binelui, frumuseții nu este decît [illegible] inconștientă și imperfectă a iubirii pentru Dumnezeu. [illegible]-L iubim pe Dumnezeu mai mult decît pe aproapele [illegible] să luăm din această iubire forța de a iubi omul. Și [illegible] preferință se va putea exprima, în acest conflict tragic, [illegible] idolul individului în favoarea iubirii adevărului și drep-[illegible], dacă Adevărul, Dreptatea, Frumusețea vii pot fi [illegible] deasupra iubirii aproapelui, nu același lucru s-ar putea [illegible] despre noțiunile lor abstracte, cărora nu ar trebui nicio-[illegible] fie sacrificată ființa vie. Deasupra omului nu se află [illegible] divinul, abstractul neputînd pretinde această poziție, căci [illegible] abstractă, chiar ideea de Dumnezeu nu are nici o val-[illegible]

[illegible] numită umanitară, complexă prin natura sa, comportă [illegible] formală și iluzorie, care corespunde unei idei și nu unei [illegible] și în măsura în care nu cunoaște decît iubirea "depar-[illegible] nu poate fi decît o minciună și o înșelătorie. Pentru că [illegible] iubirea "aproapelui" nu trebuie sacrificată pentru [illegible] "departelui", persoana pentru umanitatea abstractă și [illegible]onală, pentru organizarea sa viitoare. Singurul "departe" [illegible] devine "aproape" este Dumnezeul viu. Or, tocmai Dumnezeu [illegible] ca iubirea pentru El să fie unită, într-o viață teandrică, cu [illegible] pentru frații noștri. Iubirea "departelui", fie aceasta a [illegible]-omului" lui Nietzsche, cea de ordin comunist a lui Marx, [illegible] a legii tuturor moraliștilor sau a justiției abstracte, a etatis-[illegible]ului sau utopiei revoluționarilor sociali, a adevărului "scien-[illegible]ilor", a frumuseții esteților sau a ortodoxiei abstracte a fanati-[illegible]ilor, este o iubire contrară lui Dumnezeu și omului. Iubirea Adevărului trebuie să corespundă iubirii omului și invers. Și iubirea abstractă pentru umanitate nu poate fi, sub nici un pre-text, o negație a iubirii pentru ființele vii, iubire pe care sîntem chemați să o întîlnim în viață. Este evident că aceste contradicții tragice nu sînt trăite în experiența vieții fără dificultate și fără o

profundă suferinţă. Aici nu avem la dispoziţie nici o soluţie plată şi raţională, nici o normă generală. Libertăţii noastre creatoare îi revine sarcina de a rezolva această problemă. Însă principiul fundamental trebuie să fie precis şi imuabil: este cel al iubirii teandrice, totdeauna concretă şi personală.

Dialectica păcătoasă a sentimentelor umane este atît de înspăimîntătoare, fiindcă e susceptibilă să convertească în minciună şi în rău pînă şi sentimentele înzestrate cu valoare supremă. Însăşi ideea de iubire se poate metamorfoza pînă acolo încît să dea naştere unor nenorociri incomensurabile. Într-adevăr, cîte nedreptăţi nu au fost făcute în numele ei! Cîte violenţe şi crime nu au fost comise în numele iubirii lui Dumnezeu sau a omului, şi poate mai multe încă în numele iubirii binelui şi a ideii, căci atunci cînd aceasta devine fanatică şi abstractă, tot ce ar putea avea pozitiv dispare iremediabil. Iubirea pentru Dumnezeu trebuie să fie nesfîrşită, însă cînd degenerează în cea a ideii abstracte devine dezastruoasă prin consecinţele sale. Cînd iubirea pentru om, care trebuie să fie nelimitată, se transformă în iubirea abstractă pentru umanitate, ea devine o idolatrie ale cărei rezultate sînt din cele mai negative. Setea de adevăr şi dreptate este demnă de admiraţie, dar cînd acest adevăr şi această dreptate se convertesc într-o idee abstractă, ostilă la tot ce este viu, personal şi concret, nu rezultă niciodată de aici decît răul. Şi este la fel cu toate lucrurile.

Nu trebuie iubit în persoană doar divinul, adevărul, binele sau frumuseţea, deci conţinutul său de valori, ci şi umanul; trebuie să iubim "în mod gratuit", să îndrăgim anume această fiinţă vie. Totuşi, această persoană umană nu există decît pentru că ea comportă un conţinut preţios, divin, decît pentru că este chipul divin; dar cum orice om posedă acest chip, fie el cel mai decăzut şi păcătos, rezultă de aici că iubirea chipului divin echivalează şi cu iubirea umanului. În alţi termeni: dacă trebuie iubit Dumnezeu în om, trebuie de asemenea să iubim omul în Dumnezeu.

Mila se distinge de iubire prin faptul că presupune o suferinţă, pe care aceasta din urmă nu o implică în mod necesar. Ea este o unire în durere, în timp ce iubirea poate fi o unire în

...le şi beatitudine. Am definit deja compasiunea ca o unire a ...rii suferinde în lepădarea sa de Dumnezeu, iar iubirea ca o ...a creaturii în Dumnezeu Creatorul. Într-o vreme era la ... să se respingă compasiunea şi să i se opună iubirea. ...tă tendinţă se originează după toate aparenţele la ...be. Mila a fost în întregime raportată la budism şi elimi...n creştinism. Însă aceasta era o profundă greşeală morală. ...că, deşi compasiunea nu epuizează iubirea creştină, ...cunoscînd incontestabil grade superioare, ea nu poate fi ...exclusă din acest context. Mai mult: etica însăşi nu ar ...dată fără compasiune. În lumea decăzută şi păcătoasă, ea ...te mai mult decît orice existenţa unei alte lumi şi a ...rii ce i-o păstrăm. Şi tocmai noua etica va trebui să o ... ca pe unul din fundamentele sale, alături de libertate şi ...a. Dacă facultatea compasiunii a sporit în lume, observăm ...elei apariţia unor noi forme de cruzime. Capitalismul con... în special un exemplu în acest sens. Asistăm pe pămînt la ...figurare progresivă a binelui; vedem acumulîndu-se în ... timp un nou bine şi un nou rău. Şi la fel stau lucrurile cu ... şi cruzimea. Sentimentul cosmic de compasiune a fost mai ...plat Orientului, mai ales Indici, decât Europei creştine; dar ...u era legat de persoană. De altfel, la modul general, princi... cosmic al eticii era unit cu impersonalismul. Însă aceasta ...o aberaţie incontestabilă, persoana nefiind apanajul exclu...al lumii umane, orice făptură fiind o fiinţă personală, fie ea ...tă în cel mai de jos grad ierarhic.

Pînă în prezent, nici o atitudine etică faţă de natură nu a fost elaborată de conştiinţa creştină. Aceasta s-a lăsat prea mult furată de afectele sale morale, în timp ce privirea animalelor suferinde şi fără apărare ne dă o experienţă morală şi metafizică de o prodigioasă profunzime: aceea a căderii lumii şi a abandonului creaturii, căreia fiecare dintre noi îi împărtăşim destinul. Expresia privirii omului cel mai banal şi superficial atestă în momentul suferinţei profunzimea vieţii. Căci suferinţa nu evocă doar acest abandon al lui Dumnezeu, ci şi profunzimea făpturii. Dacă lumea decăzută şi păcătoasă nu ar presupune-o, ea

ar fi definitiv ruptă de ființă, deoarece în cădere și păcat, profunzimea și taina făpturii se manifestă sub forma durerii. Suferința este consecința păcatului, semnul său, deși este și indiciul eliberării creaturii, al mîntuirii ei. Aici trebuie văzut sensul suferințelor lui Hristos, ca de altfel întreaga noțiune a unui Dumnezeu care suferă; de unde atitudinea complexă a creștinismului față de suferință, despre care am vorbit deja.

Datoria noastră umană este de ușura suferința, chiar pe cea a criminalului și a celui mai mare păcătos, deoarece, în definitiv, ce sîntem noi toți altceva decît criminali și păcătoși? Patosul moral al pedepsei, care cere o cruce și suferința înainte de a ajunge la o îmbunătățire și la o purificare, este un patos greșit, însoțit întotdeauna de o doză de ipocrizie și falsă devoțiune. Principiul cruzimii în pedeapsă, adică producerea calificată a unei suferințe, aparține trecutului și nu este actualmente decît supraviețuirea unei terori sau manifestarea ei. Păcatul are consecințe inevitabile, răul trebuie supus focului și crima antrenează o pedeapsă imanentă. Așa este structura ființei. Însă cei care aruncă răul în foc și pedepsesc crima, se arată în orice moment la fel de păcătoși, răi și criminali ca aceia pe care-i condamnă. Adevărații purtători ai binelui suprem sînt cei care compătimesc, care ajută și vizitează pe cei închiși, care iartă pe criminali, cei care săvîrșesc minuni. Cei care servesc ca instrumente la distrugerea coercitivă a răului nu pot fi decît "răi". Răul devorează răul. Asta este soarta lumii decăzute. Putem observa acest fenomen în alternanța reacțiunilor și revoluțiilor, a revoluțiilor și contra-revoluțiilor. Se naște în lume o nouă morală, a compasiunii față de om, față de animal, față de orice creatură ce suferă. Există aici o mare cucerire spirituală, dar care presupune, ca întotdeauna, o dualitate. Într-adevăr, dacă omul civilizației contemporane nu mai suportă cruzimea și durerea, dacă este mai milos decît predecesorii săi, nu e pentru că le este moralmente și spiritualicește superior, ci și pentru că începe el însuși să se teamă de suferințe, pentru că a devenit mai efeminat, mai puțin viril, curajos, rezistent, pentru că a slăbit din punct de vedere spiritual. Aceasta este contrapartea inevitabilă a sporirii compa-

...ii, a diminuării cruzimii.

Literatura și gîndirea rusă relevă o prodigioasă compasiune, ... va exercita o influență considerabiă asupra istoriei conștiinței morale a umanității. Misiunea lor a fost, după toate aparențele, manifestarea acestui umanitarism excepțional. Gînditorii ruși sînt aceia care, atingînd culmile spiritualității, ne-au arătat că este de nedemn să te bucuri de propria ta fericire pe fondul mizeriei celorlalți. Izolarea și suficiența indivizilor, familiilor, profesiunilor, claselor, națiunilor sînt străine conștiinței morale rusești și aici se arată vocația ei etică. Ea așază iubirea și compasiunea față de om deasupra iubirii statului, națiunii, moralei abstracte, familiei, științei, civilizației etc... Însă compasiunea are limite care, transgresate, pot naște un nou rău. Omul este constrîns să facă o alegere și, făcînd-o, să manifeste o cruzime; uneori se vede obligat să treacă peste compasiune, să ...ționeze fără cruțare, să provoace o suferință pentru a evita una mai mare în lume. Mila nu trebuie să însemne niciodată o pierdere a virilității, întrucît doar atunci cînd este virilă are o valoare morală. Ura este un principiu opus iubirii, pe cînd mînia poate fi o iubire manifestată în elementul sumbru și pasional. Totuși, iluzia ce însoțește mînia rezidă în faptul că ea dă adesea o impresie de putere.

6. Despre Stat, război și revoluție

Analiza Statului în esența sa nu intră în cadrul acestei cărți. Voi examina, numai din punctul de vedere al eticii, natura sa și atitudinea noastră față de el. Această problemă va fi în mod necesar și cea a relațiilor sale cu libertatea și persoana umană.

Prin originea sa, esența sa și scopul său, Statul nu a fost animat de patosul libertății mai mult decît de cel al binelui, sau de cel al persoanei umane, deși a fost în relație cu ele. El reprezintă înainte de toate organizatorul haosului natural, avînd patosul ordinii, al forței, al expansiunii, al formării unor mari entități istorice. Dacă menține coercitiv un minimum de bine și de dreptate, nu o face pentru că este în mod natural bun sau echitabil, ci doar pentru că, fără acest minimum, s-ar produce o confuzie generală, care ar amenința să descompună entitățile istorice, căci ar risca el însuși să-și piardă orice putere și stabilitate. Principiul Statului este înainte de toate forța, pe care o preferă dreptului, justiției și binelui. Creșterea puterii este destinul său. Ea îl duce la cuceriri, extindere și prosperitate, dar riscă de asemenea să-l ducă la pieire. În conflictul dintre forțele reale și dreptul ideal, Statul optează întotdeauna în favoarea primelor, el însuși nefiind decît expresia corelațiilor lor[1]. El nu poate îmbrăca nici o formă

---

1 Discursul lui Lasalle, *De la Constitution*, comportă o mare parte de adevăr.

(toate utopiile ce sugerează acest lucru sînt fundamental), nefiind susceptibil decît de ameliorări relative, legate în de limitele ce-i sînt impuse. Statul aspiră totdeauna greseze limitele şi să devină absolut, fie sub forma l, a democraţiei sau a comunismului. Lumea antică mană nu cunoştea graniţele Statului-Cetate. Acestea au lite de creştinism, care a ajuns să sustragă persoana stei lumi. El este cel care va conferi sufletului uman l asupra tuturor împărăţiilor lumii. El a introdus un dua- ula i se încearcă rezolvarea, în timpurile noi, în favoarea iei Statului, dar în realitate este insurmontabil. Statul lumii păcatului şi nu are nici o asemănare cu Împărăţia mnezeu. Există în el un paradox profund, căci dacă luptă iva consecinţelor păcatului, impunînd limite exterioare ării voinţei rele, este la rîndul său contaminat de ea şi în el această decădere.

ntativele făcute pentru a conferi împărăţiei Cezarului un r sacru, teocratic, au fost printre cele mai mari tentaţii ale Bisericii şi creştinismului. Ele urcă în timp pînă la ntin cel Mare. Monarhiile creştine, imperiale şi papale, ovada unei confuzii monstruoase între împărăţia Cezarului părăţia lui Dumnezeu, prima dobîndind mereu prioritate. a atribui Statului sacru, puterii monarhului, conducerea lor umane şi grija pentru mîntuirea lor, altfel spus Statul luat asupra sa o sarcină ce îi revine exclusiv Bisericii. Însă tă epocă este astăzi încheiată.

Relaţiile între Biserică şi Stat se stabilesc într-o manieră para- doxală, deoarece se poate spune că Statul formează o parte a Bisericii, dar şi că Biserica formează o parte a Statului. Desigur, Biserica spirituală şi mistică este cosmosul hristizat, sufletul lumii plin de har şi, considerat sub acest unghi, Statul nu este decît partea ei subordonată şi cea mai puţin creştină, pentru că este cea mai supusă influenţei păcatului şi, în consecinţă, influ- enţei legii. Însă vorbind din punct de vedere istoric şi social, Biserica, considerată în plan empiric, se arată a fi o parte a Sta- tului, supusă legii sale şi protejată sau oprimată de el. Şi aceas-

ta este originea tragicului vieţii sale. Statul este sfera cotidianităţii sociale, în care se strecoară o voinţă demonică de putere. Democratic sau monarhic, el rămîne întotdeauna o împărăţie a Cezarului. De aceea, se comite aceeaşi înşelăciune cînd se atribuie uneia sau alteia dintre formele sale o valoare absolută şi sacră. Statul îşi are misiunea sa pozitivă în lumea naturală şi păcătoasă. Căci stăpînirea "nu în zadar poartă sabia", puterea fiind indispensabilă în lumea decăzută. Dar dacă Statul, chiar cel mai defectuos, îşi îndeplineşte parţial această misiune, el o şi deformează prin tirania sa, prin tendinţa de a-şi încălca limitele, prin pasiunile la care este expus. Iubirea puterii şi tirania, dispreţuirea persoanei umane şi a libertăţii se manifestă în statul democratic, ca şi în statul monarhic, atingînd paroxismul în comunism. Statul stă sub semnul legii şi nu al harului. Este adevărat că, în afara legii, creaţia umană se manifestă şi în el, însă este lipsită de har şi nu indică o pătrundere în Împărăţia lui Dumnezeu.

Nu poate exista Stat ideal perfect, deoarece orice stat reprezintă în mod necesar o dominaţie a omului asupra omului; or, principiul acestei dominaţii fiind produsul păcatului, nu poate releva ca atare Împărăţia lui Dumnezeu, care nu cunoaşte decît relaţii de iubire. Viaţa ideală şi perfectă marchează sfîrşitul acestei dominaţii, a oricărei dominaţii impuse, într-un mod general, chiar a celei a lui Dumnezeu, căci doar într-o lume păcătoasă Dumnezeu poate apărea ca o autoritate. Anarhismul comportă, sub acest raport, o parte de adevăr, însă el nu este adaptabil lumii noastre, care este supusă legii, utopia lui fiind o minciună şi o ispită. Totuşi, nu se poate concepe viaţa perfectă decît sub unghiul anarhist, care corespunde gîndirii apofatice, singura adevărată, pentru că este singura în care orice analogie cu împărăţia Cezarului este eliminată şi în care are loc o detaşare. Minciuna, caracterul lipsit de sacru al puterii Statului, constă în faptul că ea descurajează eliberarea pasiunilor şi pune în libertate instinctele inconştiente acumulate. Din punct de vedere etic, puterea trebuie recunoscută ca o necesitate şi o povară, nu ca un drept şi o revendicare. Cupiditatea sa este la fel de păcătoasă ca oricare

cupiditate. Din păcate, orice putere o provoacă, fiind necesară o elevaţie morală şi spirituală excepţională dacă vrem să ieşim de sub dominaţia concupiscenţei. Or, puterea aparţine cotidianităţii sociale, în care elevaţia morală şi spirituală este rareori întîlnită. De aceea, e imposibil să se vadă în manifestările sale o teofanie şi să se susţină că omul trebuie să-i suporte tirania.

Există două principii etice autentice, fie iubirea şi transfigurarea vieţii prin har, fie libertatea şi dreptul care o protejează. Statul nu este o împărăţie a harului şi a iubirii, şi nu este legat decît parţial de libertate şi drept, fiind întotdeauna tentat să le violeze. Problema sa etică fundamentală este cea a relaţiilor sale cu persoana. Şi aici, mai mult decît oriunde altundeva, se manifestă caracterul său non-sacru şi lipsit de har, originea şi esenţa sa necreştine. Statul nu cunoaşte individualitatea concretă, de neînlocuit; lumea sa interioară şi destinul său îi rămîn închise. Aici se arată limita sa de netrecut. El nu cunoaşte decît ceea ce este general şi abstract, chiar personalitatea nefiind pentru el decît o generalitate. Această tendinţă corespunde de altfel caracterului distinctiv al cotidianităţii sociale. Statul acceptă, totuşi, recunoaşterea dreptului abstract al omului şi cetăţeanului, deşi nu cu dragă inimă, dar nu recunoaşte niciodată drepturile individuale, nesubstituibile, unice şi calitativ originare ale persoanei umane şi destinului său. Şi este chiar imposibil să i se ceară să o facă. Destinul personal nu-l interesează şi nu poate fi luat în considerare de el. Între el şi individ există o luptă străveche, un conflict tragic, relaţiile lor, din punct de vedere etic, prezentînd un paradox iremediabil. Persoana nu poate trăi fără Stat şi îi recunoaşte o anumită valoare, simţindu-se dispusă să-i aducă sacrificii, deşi se ridică împotriva acestui "monstru rece"[2] ce striveşte orice existenţă individuală. Cercul fiinţei persoanei şi cel al Statului nu corespund niciodată, neatingîndu-se decât uşor, pe segmente foarte restrînse. Valoarea personalităţii reprezintă ierarhic o valoare superioară celei a Statului. Căci persoana aparţine veşniciei, poartă în ea chipul divin, se îndreaptă spre Împărăţia lui Dumnezeu şi poate pătrunde în ea, în

2 Expresia lui Nietzsche.

timp ce Statul aparține timpului, nu are chipul lui Dumnezeu și nu va face niciodată parte din Împărăția lui Dumnezeu. În cotidianitatea socială a lumii noastre păcătoase, Statul, forța și gloria sa pot constitui o valoare supra-personală și să suscite un eroism al personalității. Însă, din perspectivă etică, personalismul creștin va rămîne totdeauna principiul suprem, căruia îi revine misiunea de a judeca Statul.

Toate formele puterii sînt relative și tranzitorii, de aceea este inadmisibil să se absolutizeze una dintre ele și să i se atribuie o valoare sacră. Singurul principiu al Statului legat de un adevăr absolut este cel al drepturilor subiective ale persoanei umane, al libertății spiritului, al libertății conștiinței, al libertății gîndirii și cuvîntului, pe care toate formele de putere au tendința să-l încalce. Formele de guvernămînt cele mai ostile libertății persoanei umane sînt formele moniste, de la cele ale monarhiei absolute pînă la cele ale comunismului integral, și cele mai puțin nefaste sînt formele mixte și pluraliste, fiind mai puțin înclinate spre tiranie. Sociologic vorbind, persoana și societatea sînt corelative: nu se poate gîndi persoana în afara societății, iar societatea implică în mod necesar existența persoanei. Societatea constituie prin ea însăși o anumită realitate, nefiind pur și simplu suma indivizilor[3]. Ea posedă un sîmbure de ființă, pe care Statul nu-l poate pretinde; și Împărăția lui Dumnezeu constituie o societate, o comuniune realmente ontologică de personalități. În ierarhia valorilor spirituale, primul loc îi revine persoanei, al doilea societății și doar al treilea Statului. Însă în lumea cotidianității sociale, forța este acordată în raport invers cu ierarhia valorilor. Libertatea spiritului este o valoare supremă, dar forța de care se bucură nu-i este echivalentă. Acest conflict tragic, dat de disproporția ce există între forță și valoare, este insolubil în lumea păcătoasă, unde cantitatea va prima întotdeauna în fața calității. Din punct de vedere etic, trebuie să se aspire la o ordine a vieții în care principiul personal, principiul social și principiul etatist să acționeze și să se limitează reciproc, și care să îi acorde

3 Există multe idei interesante în lucrarea *Soziologie* a lui Simmel, dar ea nu are un fundament ontologic.

[illegible]ul maximum de libertate în viaţa spirituală şi creatoare. [illegible] o incompatibilitate între viaţa spirituală infinită, care se [illegible] în profunzimea personalităţii, şi Stat, căruia infini[illegible]spiritului îi rămîne impenetrabilă. Însă această viaţă spiri[illegible] trebuie înţeleasă sub unghiul individualismului, ea fiind [illegible] în societate, în catolicitate; metafiziceşte socială, ea se [illegible] în Împărăţia lui Dumnezeu. Personalitatea trăieşte [illegible]ietate spirituală, adică în Biserică. Din punct de vedere [illegible]ismul, adică afirmarea suveranităţii şi caracterului abso[illegible]tului, este un principiu eronat şi imoral, la fel de con[illegible]bil ca şi comunismul, care socializează integral omul şi [illegible], dacă nu individul, cel puţin persoana.

[illegible]blema etică a Statului atinge o acuitate deosebită în tim[illegible]boiului. Într-adevăr, Statul, menţinîndu-se cu ajutorul [illegible]e militare, naşte conflicte şi înţelege să ignore tribunalul [illegible].

[illegible] consideră că protecţia, expansiunea şi puterea lui sînt [illegible]nte, ele singure, pentru orice permisiune şi legitimare. Şi [illegible]dovedeşte imposibil să i se aplice morala ce i se aplică sepa[illegible] oricărei persoane. Ceea ce este considerat în raport cu indi[illegible] ca nefast, imoral şi pasibil de condamnare, este considerat [illegible]port cu Statul nu doar ca licit, ci şi pozitiv, valoros şi meri[illegible]. După toate aparenţele, comandamentele lui Moise nu-i [illegible] exigibile şi nu vizează decît persoana. I se interzice indi[illegible]ului să omoare, crima fiind privită ca un păcat foarte grav. [illegible] aceeaşi persoană, dacă acţionează pe socoteala Statului, [illegible] este instrumentul lui, se vede pusă nu doar în faţa posibi[illegible]ăţii de a comite această crimă, ci şi a obligaţiei de a o comite, [illegible]tul său, departe de a fi condamnat, fiind erijat în datorie. Rezultă de aici pentru conştiinţa umană unul dintre conflictele cele mai tragice şi mai torturante. Într-adevăr, omul îndeplineşte acte morale în dublă calitate: fie ca individ, fie ca reprezentant al Statului, deci ca judecător, militar etc... El relevă întregurile sociale supra-personale, ale familiei, corporaţiei, clasei, naţiunii şi, înainte de toate, ale Statului. Viaţa sa este inclusă într-o ierarhie de valori foarte complexe. Şi în nici un moment, el nu poate

realiza acte morale pure, cum ar face-o dacă ar sta singur în fața unui bine absolut. El acționează în lume, în mediul păcătos și obscur, toate acțiunile și evaluările sale morale complicîndu-se datorită diversității și relativității vieții universale. De aceea, absolutismul rigid nu le poate fi aplicat. Este foarte ușor să se respingă războiul din punctul de vedere al absolutismului moral, dar problema sa torturantă nu este rezolvată în acest fel; este foarte simplu să înlături această problemă din conștiință. Războiul este un rău. Aceasta este teza incontestabilă a eticii, în special a eticii creștine. Este de dorit și chiar indispensabil ca lumea să ajungă la un stadiu care să-l facă practic imposibil. Însă această aserțiune lasă în suspensie problema concretă și angoasantă a atitudinii noastre față de el. Căci dacă din punct de vedere normativ și absolut războiul este un rău, din punct de vedere relativ, el poate fi un rău mai mic, din pricina mediului păcătos în care acționează principiile morale absolute. Paradoxul etic cel mai profund rezultă din faptul că distincția între bine și rău este legată de cădere, binele neacționînd niciodată sub forma sa pură în lumea decăzută. Binele absolut nu se va manifesta decît în cealaltă lume, care se află dincolo de bine și de rău. Însă atunci, împărăția binelui se va transforma în Împărăția lui Dumnezeu, El fiind supra-binele. Iată de ce absolutismul moral este de neînțeles și pare tot atît de deplasat aici, ca și în Împărăția lui Dumnezeu.

Războiul este îndepărtarea păcatului și nu este posibil decît într-o lume păcătoasă. Dar în tenebrele acestei lumi se poate naște în el o lumină; el poate fi sursa unei cutezanțe și a unei nobleți. În trecut, războiul a fost manifestarea unui haos, însă va repurta de asemenea o victoria asupra acestui haos, el fiind la baza formațiunilor istorice cu marile lor culturi; el a fost deopotrivă sursa unei ferocități și a unei dezlănțuiri a instinctelor inferioare, dar și a virtuților supreme ale cutezanței, onoarei, fidelității, cavalerismului, nobleții. Este ceea ce face din el un fenomen moral eminamente complex. El nu poate fi primit de conștiința personală decît într-un mod tragic, așadar ca acceptare a unui păcat și a unei greșeli; dar o acceptare care, în anumite

...ii ale mediului universal, situează omul pe o treaptă mai ... decît ar face-o pur şi simplu un refuz al lui. Conştiinţa per... cum am văzut înainte, stă întotdeauna în faţa unui con... valorilor de ordin diferit, alegerea uneia antrenînd în mod ... sacrificiul alteia. Este ceea ce se întîmplă, într-un mod ... de acut, cînd se pune pentru ea problema războiului. ... patriei, a celor mai înalte valori spirituale şi culturale ... popor, pot face din războiul însuşi o valoare, în numele ... sacrificarea celorlalţi devine îngăduită. Voinţa determi... conştiinţa morală nu poate efectua acte morale pure şi ... pentru că este în prezenţa voinţei rele a lumii, cu care ... antagonism. Actul moral nu ar putea fi pur şi absolut, ... dacă nu ar exista în lume voinţa rea, dacă nu ar veni în ... întîmpinarea sa decît acte a căror puritate şi absoluitate i-ar fi ... . Însă lumea păcătoasă este o arenă în care se luptă şi se ... voinţe opuse; din acest motiv putem spune, într-un ... alt sens, că actul moral însuşi constituie un conflict[4].

... Cînd este vorba de război, trebuie să distingem două proble... total diferite. Una este cea a acţiunii preventive, a luptei ... pentru o ordine spirituală şi socială a vieţii care să facă imposi... orice conflict; cealaltă, a atitudinii personale în privinţa sa ... el a început şi a devenit o fatalitate. De altfel, problema se ... complică şi datorită faptului că trebuie tratată diferit, în funcţie ... de perioada istorică în care ne situăm. Au existat în mod special ... în care războiul putea încă să-şi revendice un sens şi o jus... tificare. Din acest motiv, răspunsul pe care etica trebuie să-l dea ... acestor torturante dileme ale conştiinţei nu este deloc uşor. Totuşi, după oroarea războiului mondial, intrăm într-o epocă în care această luptă cu arma în mînă îşi pierde orice sens şi justificare, în care a împiedica posibilitatea unor noi conflicte se impune ca o misiune morală. În definitiv, etica este obligată să dea un dublu răspuns la întrebarea referitoare la război: ea afirmă că omul trebuie să-şi folosească toate forţele pentru a-l preveni, să-şi fortifice conştiinţa morală care îi este defavorabilă şi îl condamnă, să creeze condiţii sociale care să nu-l facă necesar;

4 Se cunoaşte apologia războiului scrisă de Proudhom.

însă atunci cînd războiul s-a declanşat, cînd nu mai poate fi oprit, etica nu apreciază că persoana poate să se lepede de greutatea lui, să se sustragă responsabilităţii generale, solidarităţii, ci sugerează că trebuie să-şi asume greşeala lui în numele scopurilor supreme, deşi îl trăieşte ca pe o fatalitate, o tragedie şi o monstruozitate.

Războiul este o fatalitate şi, ca atare, îi repugnă conştiinţei creştine care se opune acestei inexorabilităţi. Dar el este şi o pedeapsă şi, sub acest aspect, trebuie primit ca toate încercările vieţii. La fel, omul trebuie să accepte creştineşte, cu umilinţă spirituală, moartea unei fiinţe apropiate, după ce, totuşi, a făcut totul pentru a o apăra de ea. Cît despre semnificaţia războiului, ca şi a tuturor marilor evenimente istorice, ea nu are în general nimic de-a face cu aceea pe care i-o atribuie participanţii săi activi. Ultimul război mondial îşi are sensul său, însă el nu este cu siguranţă cel pe care îl vedeau beligeranţii: el semnalează sfîrşitul unei întregi epoci istorice şi apariţia unei noi ere.

Războaiele se datorează unor complexe corelaţii de cauze, cele economice, în special, jucînd un rol important în apariţia lor. Însă, emoţional vorbind, ele sînt legate înainte de toate de pasiunile naţionaliste. Ele sînt declarate şi duse de State, fără ca popoarele să-şi fi exprimat vreodată opinia sau autoritatea lor în această materie. Totuşi, Statele se ascund în spatele naţiunilor, cu interesele, neînţelegerile, iubirile şi duşmăniile lor. Incontestabil, naţiunea reprezintă o valoare superioară Statului, care nu are decît o semnificaţie funcţională, în raport cu formarea, protecţia şi dezvoltarea celei dintîi. Însă valoarea naţională, ca toate celelalte valori, poate fi deformată şi să pretindă o semnificaţie supremă şi absolută. Devenită atunci naţionalism egocentric (maladie de care toate popoarele sînt atinse mai mult sau mai puţin şi care detestă toate celelalte naţiuni), ea tinde să subjuge totalitatea valorilor. Deşi recunoaşte valoarea naţiunii, etica trebuie să condamne aberaţia şovinismului, comparabilă cu cele ale etatismului, clericalismului, scientismului, estetismului, toate fiind forme ale idolatriei. Totuşi, dacă etica trebuie să condamne şovinismul, ea trebuie de asemenea să se pronunţe

împotriva minciunii care i se opune: internaţionalismul. Naţiunile, ca valori pozitive, fac parte în mod ierarhic din unitatea concretă a umanităţii care înglobează diversitatea lor. Poate predicarea anemică a pacifismului, legată în general de cosmopolitismul abstract, să pună capăt ororii răului pricinuit de război?

Pacifismul se opune militarismului, dar adevărata etică supremă lipseşte amîndurora. Pacifismul este o tendinţă optimistă, care respinge tragicul istoriei. El comportă un principiu pozitiv: o voinţă ce tinde către încetarea războaielor. Însă slăbiciunea sa provine din faptul că refuză, în general, să admită condiţiile spirituale susceptibile să suprime aceste conflicte, că rămîne la suprafaţă, în sfera non-ontică a politicii şi a formulelor de drept, neglijînd să ia în considerare forţele iraţionale ale istoriei. Sub acest raport, el este un raţionalism. La drept vorbind, propovăduirea spirituală a păcii şi a fraternităţii popoarelor îi revine creştinătăţii şi etica creştină trebuie să şi-o dispute cu pacifismul raţionalist. Totuşi, pentru conştiinţa creştină, care trebuie să ţină seama de forţele iraţionale şi rele ale istoriei, această misiune devine şi mai dificilă.

Războiul îşi are dialectica sa fatală, şi putem să presupunem că aceasta va favoriza mai degrabă suprimarea sa decît predicile pacifiste. Descoperirile tehnicii destinate masacrării oamenilor sînt atît de uriaşe, încît trebuie să antreneze prin ele însele o abolire a războaielor, absoluta lor imposibilitate. Într-adevăr, războiul a încetat să pună la bătaie arme şi popoare, devenind un conflict al laboratoarelor chimice, care va fi însoţit în viitor de o distrugere atît de monstruoasă a populaţiilor, oraşelor şi culturilor, încît va ameninţa să distrugă umanitatea. Statele şi civilizaţiile creează forţe care duc la ruină. Elementele cavalereşti ale războiului (legate de virilitate, curaj, onoare şi fidelitate) dispar, pierzîndu-şi orice semnificaţie. De altfel, rolul lor a fost deja inexistent, pentru a spune aşa, în ultima conflagraţie. Războiul devine un fenomen de un cu totul alt ordin şi cere o nouă denumire. Din acest moment, problema existenţei ulterioare a umanităţii, ameninţată de perfecţionarea instrumentelor

de distrugere, este suspendată în fața celei a relațiilor spirituale și morale dintre popoare.

Importanța morală a războiului, în sensul elaborării rasei umane, a fost mai largă decît războiul în sensul propriu al termenului. Tipul cavalerului care, cu arma în mînă, își apăra onoarea sa, pe a celor slabi, a familiei sau a patriei sale, a exercitat o influență preponderentă asupra conștiinței morale și etosului, având întîietate față de toate celelalte. Aristocratul, nobilul era înainte de orice un războinic. Instinctele sanguinare și crude s-au metamorfozat progresiv într-o noblețe de rasă, într-o atitudine cutezătoare în fața vieții și a morții, într-o dispoziție ce situa onoarea și fidelitatea deasupra existenței însăși. Etica războinică forma forța caracterului, împiedica virilitatea să se efemineze și să se moleșească. Și chiar dacă a dispărut cavaleria istorică, este imposibil de contestat că anumite trăsături de caracter pe care le-a format rămîn apanajul unui model uman superior, foarte îndepărtat de burghez. Burghezia, care pune în primplanul vieții lupta intereselor economice și caracterul întreprinzător, nu reușește să modeleze trăsături de caracter comparabile, căci virtutea muncii nu este proprietatea sa specifică. Noblețea aristocratică reprezintă, în pofida a orice, tipul cel mai elevat al etosului nereligios. Războinicul este un om care se bucură de un puternic instinct al onoarei și care are despre ea o concepție deosebită.

Însă între conceptele morale elaborate de om și cele revelate de Dumnezeu în Evanghelie se produce o ciocnire tragică. Etica războinică, devenită într-un mod general cea a nobleții, aprecia că este mai bine să ofensezi decît să fii ofensat, să aduci o înjurie, decît să o suporți; ea adopta ca regulă morală ideea că orice jignire adusă onoarei trebuie spălată în sînge, și considera că nu ceea ce iese din om îl murdărește, ci ceea ce intră în el. Războinicul, nobilul este un om care se teme în permanență ca nu cumva să-i fie atinsă onoarea, un om care nu-și pune niciodată la îndoială originea. El nu își situează demnitatea și noblețea în categoria calităților și virtuților personale, ci în faptul că aparține cutărei linii și cutărui ordin. În definitiv, el nu își

apără demnitatea personală, ci pe cea a unei rase sau corporații, regiment sau armate, pentru care consimte să-şi sacrifice viaţa. Aici încă nu s-a trezit conştiinţa personală; toate aprecierile şi actele morale au încă un caracter impersonal, demnitatea lor fiind în raport direct cu gradul lor de impersonalitate. Chiar injuria, care trebuia spălată în sînge, nu era o injurie adusă persoanei, în unicitatea şi originalitatea sa, ci prin intermediul ei, era adusă ascendenţei, familiei, armatei, regimentului etc. Injuria personală nu poate fi spălată în sînge, ci doar injuria generică; căci sîngele este întotdeauna legat de linia genetică şi produce revolta vechilor instincte inconştiente, pe care conştienţa persoanei nu a ajuns încă să le învingă. Conştiinţa personală a onoarei, a nobleţii, a demnităţii nu este pusă în valoare decît prin Evanghelie, care triumfă definitiv asupra oricărei etici generice şi impersonale. Şi există între etica războiului şi războinicilor (datînd din epoca în care lupta cu arma în mînă era ocupaţia cea mai nobilă) şi etica evanghelică o opoziţie şi un conflict atît de iremediabile, încît nu puteau fi trăite de creştini decît într-un mod torturant şi tragic, oricît de puţin puternică şi pătrunzătoare era conştiinţa lor personală. Etica evanghelică ignoră onoarea rasei, a familiei, a ordinelor sau regimentelor, ea necunoscînd decît onoarea persoanei. Or, aceasta din urmă este determinată de calitatea spirituală a individului, deci mai puţin de incapacitatea sa de a suferi o ofensă sau o injurie cît de incapacitatea de a le ocaziona. Însă dacă a întoarce şi celălalt obraz agresorului înseamnă a îndeplini conform Evangheliei un act spiritual, ce implică smerenie şi o victorie asupra vechilor instincte, faptul acesta provoacă repusie celui ce trăieşte încă sub imperiul conceptelor rasiale şi este condus de etica războinică, deoarece poate fi considerat de el drept o laşitate. Aici se ascunde toată dificultatea problemei. Nu se poate întoarce şi celălalt obraz decît în ordinea harului, îndeplinind un act spiritual, manifestînd o forţă superioară celei dovedite uzînd de violenţe împotriva agresorului, ca de pildă în duel. Căci pasivitatea, indiferenţa faţă de ofensă, şi încă mai mult laşitatea, sînt fenomene respingătoare din punct de vedere etic, mult infe-

rioare ideilor războinice ale onoarei.

Curios este faptul că etica cavalerească, atît de opusă eticii evanghelice, s-a dezvoltat tocmai în sînul lumii creştine. Nu trebuie uitat că, totuşi, cavaleria a fost o înnobilare a elementului barbar şi o spiritualizare a sumbrelor instincte ancestrale. În ea a predominat ideea de slujire, fidelitatea faţă de ceea ce este sacru, apărarea celor slabi şi oprimaţi, respectul femeii; şi acestea calităţi au o valoare morală netrecătoare. Însă dacă îi datorăm elemente eminamente pozitive, îi datorăm de asemenea instituţia duelului, bazată pe un concept generic şi necreştin al onoarei ce prezintă un paradox pentru conştiinţă. Pînă de curînd, în unele ţări, dacă un militar suferea o jignire sau era provocat la duel de cineva căruia i-a adus un afront, nu putea refuza înfruntarea fără a risca să se acopere de ruşine, fără a fi considerat laş şi eliminat din regiment; şi asta cu toate că, în paralel, duelul poate fi interzis prin lege şi pedepsit ca o crimă. Duelul nu este doar expresia instinctului inconştient, ci şi echivalentul unei datorii morale conştiente. Or, el constituie în mod evident o instituţie ce contrazice fundamental creştinismul şi morala evanghelică. În el, deşi sub o formă transfigurată şi civilizată, acţionează vechiul instinct al răzbunării sanguinare şi sentimentul ofensei.

Există un caz particular de duel, determinat de faptul că doi indivizi iubesc aceeaşi femeie. Aici, obişnuitele sentimente de ofensă şi de răzbunare pot să nu existe sau să fie subtilizate pînă la a deveni de nerecunoscut; însă în acest caz acţionează gelozia, care, moralmente vorbind, nu le este cîtuşi de puţin superioară. Voinţa rea de a fi posesorul unei femei înlătură nu numai cinstea sentimentelor noastre, ci şi pe a celor ce se pot naşte în inima altuia. Omul care provoacă la duel este întotdeauna într-o stare de robie spirituală, chiar dacă poate da dovadă de curaj şi vitejie. Prin urmare, de cele mai multe ori, el o face din laşitate morală, din frică de opinia publică, a grupului din care face parte. Dacă duelul nu este propriu-zis un asasinat, din moment ce şansele sînt reciproce, el este totuşi legat de crimă şi de vărsarea de sînge pentru cauze în general neînsemnate şi în numele

unor idei eronate despre onoare. În plus, el corespunde unei anumite forme de suicid şi atrage ca atare aceeaşi condamnare. Deşi pare un act personal şi intim, o reglare de conturi între doi adversari, el este în realitate un act impersonal în care sînt implicate instincte inconştiente de ordin generic, şi faptul că nobilul nu poate să se înfrunte decît cu un egal de-al său este o dovadă în acest sens. Duelul este legat de etica şi psihologia războiului. Deşi este un produs categoric anticreştin al spiritului cavaleresc, el păstrează totuşi o oarecare nobleţe. Însă războiul şi spiritul războinic, fortificate şi cristalizate în Stat, dau naştere unui nou fenomen, care nu are nici măcar justificări relative, nu implică nici o nobleţe, nici un caracter curajos, nici prezenţa unui sentiment al onoarei: instituţia pedepsei capitale.

Atitudinea adoptată în privinţa pedepsei cu moartea poate fi un criteriu al conştiinţei morale. Şi faptul că popoarele Europei occidentale şi ale Americii pot să o admită, supunîndu-se justiţiei sale pînă la a asista voluntar la ea, nu poate fi decît un sinistru simptom moral. Pedeapsa cu moartea corespunde vechiului instinct al răzbunării sanguinare şi sacrificiile umane, disimulate sub aporturile civilizaţiei şi legitimate cu ajutorul dreptului şi Statului. Dacă războiul şi duelul nu sînt decît parţial criminale, din moment ce omul îşi riscă viaţa cu bunăştiinţă şi acceptă să moară, pedeapsa cu moartea este un pur homicid. Mi se va opune argumentul că ea nu presupune subiectul moral care, ca persoană, ar săvîrşi crima, ar urî şi s-ar răzbuna în acelaşi timp. Într-adevăr, nu persoana, omul, ci Statul este cel ce execută, şi pentru a justifica pedeapsa capitală se invocă faptul că ea este eliberată de orice afectivitate umană şi nu exprimă decît instinctul general de apărare al societăţii. Acest lucru nu este exact decît în ceea ce priveşte caracterul său inuman. Căci în "monstrul rece", în Stat, care execută fără pasiune şi fără ură, funcţionează atunci chiar fiinţe vii, cu impulsurile, sentimentele şi gîndurile lor. Instituţia pedepsei cu moartea depune mărturie despre conştiinţa şi sentimentele morale ale unui popor şi ale conducătorilor săi. Este o greşeală să se creadă că se poate ajunge, în ceea ce o priveşte, la o indiferenţă absolută, la a nu

vedea în ea decît o lege dezinteresată; cu atît mai mult cu cît tocmai "răceala" ei reprezintă paroxismul ororii şi cea mai mare condamnare a sa. În cazul ei, cel ce execută nu sacrifică nimic, nu riscă nimic, în aceasta constînd toată laşitatea sa. De altfel, cine este cel care ucide? Acesta nu este totuşi călăul, el nefiind la rîndul său decît o victimă, din moment ce i se impune să renunţe la chipul divin din om. În realitate, executorul este poporul, care cere supliciul şi îl încuviinţează.

Pedeapsa capitală ne oferă exemplul cel mai frapant al transgresiunii de către Stat a limitelor sale admisibile; căci soluţia destinelor umane, judecata definitivă asupra persoanei nu-i poate reveni sub nici o formă, viaţa umană neaparţinînd decît lui Dumnezeu. Statul nu poate şi nu trebuie să ştie ora morţii, care este unul dintre cele mai mari mistere şi care cere, în ceea ce-l priveşte, un respect suprem. Pedeapsa cu moartea este, la fel ca orice altă crimă, o ofensă adusă lui Dumnezeu, Providenţei divine. În război şi în duel, omul îşi pune soarta la încercare, sperînd în pofida a orice în ajutorul forţei supreme. Pedeapsa cu moartea nu-i permite această încercare, ea acţionează în mod infailibil, cunoaşte dinainte rezultatele, fiind aşadar eminamente raţionalistă. În ea se trăieşte cu cea mai mare acuitate conflictul dintre etica creştină şi Stat, acesta fiind responsabil de concentrarea şi regularizarea instinctelor de răzbunare sanguinară, pentru a le face cu totul raţionale şi a le supune scopurilor utilitare. Dar din păcate aceste instincte, o dată raţionalizate, devin cu mult mai rele decît atunci cînd erau iraţionale. Nu intră în sarcina mea să examinez în ce măsură pedeapsa cu moartea este o instituţie utilă, din punctul de vedere al prevenirii sau al eliminării criminalităţii, al menţinerii ordinii şi siguranţei, această problemă nefiind pur etică; personal, eu o consider nefastă şi demoralizantă din punct de vedere social. Cei care atribuie pedepsei cu moartea o valoare mîntuitoare (deşi nu înţeleg sensul creştin al acesteia şi o consideră dintr-o perspectivă păgînă şi superstiţioasă), se situează moralmente pe un plan superior, prin chiar faptul că nu o raţionalizează[5]. Crima comisă

5 În special ideile lui Joseph de Maistre sînt interesante în această privinţă. Vezi *Sur les délais de la justice divine dans la punition des coupables*.

din răzbunare este mai justificabilă, din punct de vedere etic, decît pedeapsa capitală.

Religios vorbind, pedeapsa cu moartea a fost depăşită şi desființată de faptul că Fiul lui Dumnezeu, Mîntuitorul şi Salvatorul nostru, a suferit un supliciu infamant, care se va transforma pentru noi într-o cruce salvatoare. Ea a fost deja condamnată în lumea antică datorită faptului că i-a fost aplicată lui Socrate. Nu se poate recunoaşte legii care îl va condamna la moarte pe marele filosof grec, iar mai apoi pe Iisus Hristos, vreo competență în a decide în privința vieții şi destinului oamenilor; dimpotrivă, trebuie să i se ceară să fie mult mai modestă. Pedeapsa capitală este fructul cel mai funest al eticii legii şi cotidianității sociale.

Statul este blestemul societăților păcătoase, care trăiesc dincolo de bine şi de rău, sortite să îndure nu doar legea impusă naturii umane ca o datorie, ci şi pe cea care ne constrînge s-o respectăm. Totuşi, în Stat, oamenii nu se limitează la manifestările voinței lor rele, ci îşi realizează şi posibilitățile vitale. Şi Statul aspiră să aşeze sub semnul său întreaga plenitudine a vieții, inclusiv viața religioasă, cultura spirituală. Oamenii sfîrşesc prin a se ataşa de Stat; ei sînt seduşi de puterea şi mărimea sa. Îi interesează protecția şi perfecțiunea lui, îi consacră instinctele lor creatoare, îi oferă ceea ce au bun şi rău. Şi răul ajunge la un moment dat prin a trece peste bine. Statul este un fenomen echivoc: el are o misiune pozitivă, care departe de a fi răută este chiar providențială, dar care, din păcate, este desfigurată de setea de putere şi de nenumărate minciuni. În anumite epoci, se atribuie un caracter sacru nu doar principiului puterii în general, ci chiar unei forme determinate de guvernămînt, excluzîndu-le pe celelalte, monarhiei în special sau mai tîrziu democrației. Însă nici o formă a puterii nu este sacră, decît în măsura în care i se atribuie acest caracter. Cînd este pusă în situația de a recurge la forță pentru a se menține, şi cînd credința în sacralitatea ei a dispărut din conştiință, căderea sa este iminentă. Dacă puterea se menține prin forță, ea se menține încă şi mai mult prin credință. Şi atunci cînd aceasta din urmă dispare, pu-

terea se dovedeşte neputincioasă.

Fenomenul Statului îşi are corectivul, în lumea noastră păcătoasă, în fenomenul revoluţiei, care la rîndul său este providenţial, avînd de asemenea o misiune. Este absolut necesar să se stabilească în privinţa sa o atitudine etică, ceea ce nu este atît de uşor, dat fiind că ea prezintă, prin totala confuzie între bine şi rău, un echivoc şi o dualitate mai mari decît cele ale Statului. Revoluţia este înainte de orice un fatum, un destin ineluctabil al popoarelor; de aceea este imposibil să fie considerată în mod exterior, să i se atribuie doar origini politice şi economice, cum fac cel mai adesea revoluţionarii şi contra-revoluţionarii. Ea face dovada unui fenomen spiritual, chiar dacă poate respinge spiritul şi dacă aceasta este în general tendinţa sa. Şi numai în calitate de fenomen spiritual mă interesează ea pentru moment. Revoluţia presupune mult rău şi animozitate. Însă este tot atît de greşit şi superficial să se vadă în ea cauza răului, ca şi a fi considerată un fenomen al binelui şi justiţiei, susceptibil să creeze o ordine socială perfectă. Răul provine întotdeauna din faptul că binele nu a fost realizat. În definitiv, binele este responsabil de apariţia răului. Avem aici încă unul dintre paradoxurile eticii. Binele îşi va enunţa principiile, însă nu le va realiza. Astfel, binele creştin va proclama adevărurile cele mai înalte ale vieţii: iubirea, fraternitatea, libertatea spiritului, dar se va lăsa redus şi el la nivelul retoricii şi verbiajului. În loc să adopte ca fundament aceste trei principii absolute, viaţa statală şi socială a creştinilor s-a bazat în întregime pe indiferenţă, ostilitate, negarea demnităţii persoanei, injustiţie, violenţă şi constrîngere. Dar structura fiinţei este de aşa natură, încît minciuna trebuie să iasă la iveală mai devreme sau mai tîrziu, iar ordinea vieţii ce a fost luată ca fundament trebuie să se prăbuşească şi să dispară. Nerealizîndu-se binele, nepunîndu-se în practică adevărul, răul va lua asupra sa această lucrare. Aceasta este dialectica lor. Revoluţia este totdeauna un indiciu al faptului că forţele spirituale creatoare, chemate să îmbunătăţească şi să regenereze viaţa, lipsesc. Ea este întotdeauna o pedeapsă dată oamenilor pentru că nu au creat o viaţă mai bună. Etic vorbind, revoluţia

nu poate fi dorită, cum nu poate fi dorită moartea. Nu se poate dori decît o realizare pozitivă a adevărului total în viaţă, înnoirea spirituală şi socială. Însă cînd revoluţia a avut loc, cînd cerul a permis-o, trebuie acceptată în interior, adică într-o manieră spirituală, fără să ne lăsăm purtaţi de o reacţie duşmănoasă sau de disperare. Ea este trimisă de Providenţă, şi numai privită din exterior poate părea să aibă cauze politice şi economice şi că e declanşată de conducători şi de masele revoluţionare[6].

Mult rău şi multă animozitate se degajă şi se manifestă în orice revoluţie, dar ar fi greşit să se creadă că ele o cauzează. Acest rău s-a acumulat de multă vreme şi nu a făcut decît să se concentreze şi să se elibereze prin ea de orice tutelă. Ceea ce era corupt în vechea ordine prerevoluţionară sfîrşeşte prin a se descompune. Dacă se produce o demoralizare, este pentru că în viaţa prerevoluţionară lucrurile sacre au dost deformate, credinţele alterate, ambele neavînd decît un caracter retoric, exterior juridic, neservind decît la conservarea şi apărarea acestei vieţi. Revoluţiile se produc pentru că actul creator a devenit imposibil. Asta nu vrea să spună că ele ar fi propice creaţiei, dimpotrivă, îi sînt categoric defavorabile. Însă nu pot fi considerate expresia unei vieţi noi şi mai bune. Ele sînt o maladie, o catas-trofă, o experienţă a morţii. Le vedem întotdeauna, în timpul unei răzbunări, săvîrşind cele mai mari cruzimi şi violenţe. Elementul revoluţiei, adică subconştientul colectiv dezlănţuit, este saturat de răzbunare, fenomen indiscutabil hidos, dar cele împotriva cărora se exercită nu au nimic să opună minciunii sale, pe care ele au provocat-o. Din punct de vedere spiritual, trebuie din contră să discernem în ea un adevăr parţial. Într-adevăr, revoluţia comportă întotdeauna un adevăr relativ, deşi poate fi impregnată de minciună şi animozitate. Răul de care suferă revoluţia nu poate fi vindecat niciodată de contra-revoluţionari, care trăiesc în general o auto-sugestie fantasmagorică. Ceea ce se realizează în acest cataclism social nu

6 Joseph de Maistre şi Carlyle au examinat acestă problemă într-o manieră genială, primul în *Considération sur la France*, şi al doilea în *Révolution française*, una din cele mai bune cărţi asupra subiectului.

corespunde deloc aspirațiilor revoluționarilor, cum nici ceea ce îi urmează nu corespunde aspirațiilor contra-revoluționarilor. Revoluțiile au, în paralel cu acțiunile vindicative și dușmănoase ale maselor, o semnificație purificatoare și regeneratoare. Consecințele lor în viața popoarelor sînt nelimitate și indică frecvent o renaștere religioasă. Revoluțiile nu declanșează prin ele însele o ordine socială echitabilă și liberă, însă elimină un mare număr de minciuni și injustiții. Ele operează o schimbare în stratificările sociale, propice creației oamenilor noi care, oprimați înainte, nu au fost admiși în primele rînduri ale vieții. Totuși, dacă vechea ordine a unei puteri se vede distrusă în revoluții, Statul însuși pune limite violențelor pe care unele clase sociale le exercită asupra altora. Dar în orice caz, atitudinea eticii față de fenomenul revoluțiilor nu poate fi decît funciarmente complex.

Etica creștină respinge etica revoluției, pentru că aceasta se fundamentează pe răzbunare, invidie, ură și violență. Într-adevăr, elementele poporului cele mai impregnante de aceste elemente declanșează revoluția; și lor li se datorează triumful ei. Aceasta este aici o lege generală. Prin natura sa, revoluția este lipsită de har și presupune un abandon al lui Dumnezeu, cu toate că Providența divină acționează în mod indiscutabil în ea. Însă căile acestei Providențe sînt atît de misterioase și impenetrabile, încît pot foarte bine să treacă prin acest abandon. Din perspectivă etică, revoluțiile sînt condamnate prin expresia de răzbunare și ură ce se degajă din privirea celebrilor lor conducători, prin înspăimîntătoarea lipsă de spiritualitate pe care o demonstrează liderii lor. Și mai sînt condamnate, din punct de vedere religios, nu numai pentru faptul că sînt lipsite de har și abandonate de Dumnezeu, ci și pentru că sînt cel mai adesea atee și persecută credința. Totuși, nu ne putem limita la aceste aprecieri. Mai mult, nu putem pronunța cu ușurință această judecată morală și religioasă. Trebuie să ne asumăm responsabilitatea revoluției și s-o recunoaștem ca o parte a propriului nostru destin. Sub acest raport, nimeni nu se poate considera nevinovat și să arunce în întregime vina asupra aproapelui. Revoluția, ca tot ce este

important şi semnificativ în destinele umanităţii, se produce împreună cu mine, cu fiecare dintre noi. Ea nu este doar un fenomen exterior pentru mine, chiar dacă sînt liber de ideologia şi iluziile sale. Iată de ce poeţii o presimt şi o trăiesc cu anticipaţie, cum a fost de pildă, în Rusia, cazul lui Alexandr Blok. Şi aici, ca peste tot, ar fi greşit să se stabilească două tabere: cea a minciunii revoluţionare şi cea a justei condamnări a acestei minciuni, sau invers. Acest lucru ar fi greşit deoarece adevărul şi minciuna sînt împărţite în ambele tabere. La drept vorbind, răzbunarea reacţionară este şi mai hidoasă decît răzbunarea revoluţionară.

Etic vorbind, trebuie chiar să-i recunoaştem revoluţiei o îndreptăţire, atunci cînd minciuna vechiului drept a devenit prea mare şi bazele sale spirituale s-au pervertit. Însă revoluţia nu consultă pe nimeni în privinţa dreptului său, ea este elementară şi asemănătoare cu o calamitate a naturii. Ea dă curs liber instinctelor subconştiente ale maselor, ţinute în frîu înainte cu ajutorul formelor vechi ale conştiinţei, atît timp cît acestea au rămas sacre pentru aceste mase şi corespundeau credinţelor lor[7]. Problema dreptului revoluţiei nu se pune pentru reflexia conştiinţei morale, decît înainte sau după izbucnirea ei, dar niciodată în timpul acestui eveniment.

Prin natura sa, revoluţia nu este un fenomen al conştientului şi individualului, ci al subconştientului colectiv al maselor, fiind supusă legilor acestuia. Paradoxul său rezultă, totuşi, din faptul că ea stă în general sub semnul unor ideologii conştiente, extrem de raţionaliste şi supuse unor scopuri cu un caracter analog. Astfel, în revoluţia rusă, în care au acţionat instinctele subconştiente şi pasionale ale maselor, a dominat ideologia marxistă raţionalistă, care cerea o organizare şi o reglementare absolute ale vieţii. Panlogismul hegelian i-a fost impus elementului popular subconştient. Şi constatăm un fenomen asemănător în revoluţia franceză, în care conştiinţa era legată de filosofia secolului XVIII. Revoluţia prezintă întotdeauna un agregat

7 Găsim la Gustave Le Bon, Freud şi Jung o mulţime de idei juste despre credinţele subconştiente colective.

neobişnuit, în care o conştiinţă utilitară raţionalistă, o ideologie în care iraţionalul nu are nici un loc, vine să se grefeze în subconştient, în colectiv. Aici raţionalul, conştientul ideologic devine o parte a elementului iraţional şi subconştient. Revoluţia, într-un mod general, neagă lumea rea şi nedreaptă, altfel spus vechea lume şi, făcînd aceasta, se arată iraţionalistă; însă ea crede, în paralel, într-o lume mai bună şi mai dreaptă pe care este pe cale să o realizeze, aici dovedindu-se raţionalistă şi utopică. Iată de ce putem spune că ea prezintă o nebunie raţionalistă, un iraţional raţionalizat. În ea, iraţionalul este supus tiraniei raţionalului care, la rîndul lui, poartă un carater iraţional. Deşi animată de idei şi instincte eliberatoare, de lupta împotriva tiraniei, ea este lipsită de patosul libertăţii şi creează o tiranie nouă şi încă mai amară.

Elementul revoluţionar respinge valoarea persoanei, a libertăţii, a creaţiei, în definitiv, toate valorile spirituale. Şi mai cumplit este că, în el, persoana, sursă a judecăţilor şi actelor morale, este oprimată şi piere, fapt ce exclude definitiv evaluările şi acţiunile morale originale. Revoluţia este extra-ordinară, catastrofică, totuşi cotidianitatea socială ce-i este proprie, şi de care se loveşte inevitabil etica personalistă, triumfă întotdeauna în ea. Este pueril să se spere ca iacobinii sau comuniştii să emită judecăţi morale personale, libere, originale şi care să vină din profunzime: conştiinţa colectivă a cotidianităţii sociale, reformată din nou, se substituie conştiinţei lor morale şi o paralizează. Din acest motiv, o revoluţie triumfătoare se loveşte în general de actul creator personal şi de libertatea spiritului. Şi acest conflict este de un cu totul alt ordin decît cel cu forţele reacţionare, care îndrumă de asemenea o conştiinţă impersonală şi colectivă, punînd în evidenţă cotidianitatea socială. Elementul fatal şi păcătos al vechiului Stat, şi cel al revoluţiei care îi este corelativ, sînt la fel de ostile libertăţii spiritului, opunîndu-se în aceeaşi manieră valorii infinite a persoanei. Şi acest conflict prezintă o tragedie ireductibilă îm limitele lumii decăzute. Toate utopiile unei ordini sociale şi statale perfecte resping (într-o măsură şi mai mare decît ordinea statală şi socială imperfectă)

[illegible] libertăţii şi a persoanei. O putem constata deja la [illegible], care a creat prototipul utopiei. Comunismul său idealist [illegible]cratic corespunde, într-adevăr, unui despotism absolut, [illegible] negaţii a oricărei libertăţi şi valori a personalităţii. Prin [illegible], toate utopiile, de la cea teocratică pînă la cea comunistă, întîlnesc şi se înrudesc. Singură etică creştină restituie aces[illegible] valori locul lor legitim.

7. Problema socială. Munca. Tehnica

Problema socială, care nu s-a pus în toată acuitatea ei decît în secolul XIX, căci doar atunci s-au manifestat toate opoziţiile şi contradicţiile sociale, îşi are sursa în Biblie. Originea sa este legată de cuvintele: "Întru sudoarea feţei tale îţi vei mînca pîinea (...)" (*Fc* 3,19). Omul păcătos nu poate beneficia de o economie paradisiacă. Cea de care dispune este fondată pe grijă, pe o angoasă continuă faţă de ziua de mîine, pe limitarea bunurilor pămîntului, ce nu corespund numărului indivizilor şi nevoilor acestora. Blestemul biblic a urmărit întreg parcursul istoriei economice, prin necesitatea dobîndirii pîinii de toate zilele. "Pîinea" este simbolul unui bine necesar în susţinerea şi desfăşurarea vieţii; însă aviditatea, inerentă naturii păcătoase, nu se mulţumeşte cu atît: în faţa ei se desfăşoară infinitul rău al bogăţiilor, către care tinde şi care nu mai satisface nevoi reale, ci nevoi imaginare, fantasme. Din cel mai real fundament economic care poate exista, se naşte o lume de himere desprinsă de orice realitate.

"Pîinea" este produsul sudorii frunţii, de unde semnificaţia universală a muncii, semnificaţie ce rămîne totuşi impregnată de dualitate. Munca este un blestem în măsura în care este torturantă, cînd e însoţită de suferinţă şi este chemată să creeze o

economie păcătoasă ce nu are nimic edenic. Omul dobîndeşte orice cu dificultate şi efort, nu doar economia necesară susţinerii vieţii sale, ci chiar Împărăţia lui Dumnezeu; şi totuşi, deşi apăsătoare, vocaţia sa creatoare se face simţită în muncă. Omul, conform intenţiei lui Dumnezeu, este destinat să transforme prin spiritul său elementele naturale. Munca creatoare îi conferă un rang regal în natură. Însă tragedia rezidă în faptul că munca nu este întotdeauna şi în mod necesar creatoare, o imensă proporţie a umanităţii fiind prinsă tocmai în ocupaţii respingătoare, efectuate adesea în condiţii înspăimîntătoare, într-o muncă servilă, fie pe faţă, fie într-un mod deghizat, ca de pildă în orînduirea capitalistă.

Cu toate acestea, munca nu este doar blestemul omului, ci şi binecuvîntarea sa: ea este sacră precum pîinea şi este legată de fundamentele cele mai profunde ale vieţii; dintre toate realităţile ea este cea mai indiscutabilă. Chiar dacă obiectele pe care omul este constrîns să le producă sînt fantasmagorice şi fictive, chiar dacă sînt destinate unui lux absurd, munca sa este sacră. La fel ca naşterea de copii pentru femeie, ea are o valoare salvatoare. Chiar munca cea mai lipsită de sens are o importanţă ascetică; chiar cea mai penibilă şi mai puţin creatoare, cea a unui sclav de exemplu, este binecuvîntată, deşi după toate aparenţele este un blestem pentru acesta.

Trebuie să se recunoască, totuşi, că problema semnificaţiei religioase şi morale a muncii a fost neglijată de majoritatea doctrinelor economice şi sociale, nefiind încă pusă nici de ideologia capitalismului, nici de cea a socialismului[1]. Prima urmăreşte să justifice şi să apere forma de aservire economică pe care o numeşte în mod ipocrit "libertatea muncii"; a doua aspiră fie la o eliberare a muncii, înţeleasă sub unghiul dificultăţii şi duratei sale, fie la organizarea sa coercitivă, în vederea obţinerii puterii maxime a colectivului social. De altfel, problema interioară a muncii nu poate fi pusă pe terenul ideologiei burghezo-capitaliste, nici pe cel al ideologiei social-comuniste, deoarece pentru ambele persoana, ca valoare supremă, nu există; ea dispare cu

1 Actualmente se străduie să o facă Henri de Man.

viața sa interioară și cu destinul său, strivită de valoarea puterii economice a societății sau de justa repartiție a bunurilor materiale. Individualismul propriu societății burghezo-capitaliste, legat de libertatea economică și de proprietatea privată nelimitată, nu are nici un raport cu persoana, îi este ostilă și chiar o distruge. Economismul, altfel spus inversarea ierarhiei valorilor, în virtutea căreia cele de ordin inferior și subordonat ajung să predomine, este în egală măsură inerent capitalismului și comunismului. Nu Marx l-a inventat, ci doar l-a preluat din viața societății secolului XIX. Și nici el, nici comunismul nu-și pot revendica "meritul" negării persoanei umane, aceasta existînd deja în capitalism și în ideologiile burgheze. "Capitalismul" și "comunismul" luate ca simboluri (căci ele nu apar niciodată sub această formă abstractă în viața concretă și reală a societăților) resping în aceeași măsură valoarea autonomă a persoanei. Ele nu o privesc decît ca pe un instrument al procesului economico-social, nu văd în ea decît un mijloc de a obține puterea și bunurile economice. Persoana, înzestrată cu libertate economică și cu dreptul nelimitat de proprietate, reprezintă un instrument al puterii și prosperității colective, atît pentru individualismul social cît și pentru comunism, acesta din urmă bucurîndu-se în acest punct de avantajul sincerității. În lupta pe care o duce pentru a elibera munca și muncitorii, comunismul este tot atît de înclinat ca și capitalismul să ia în considerare persoana în funcție de societate. Și de aceea etica creștină este ostilă atît eticii capitaliste, cît și celei comuniste, cu toate că trebuie să-i recunoască un adevăr parțial comunismului în conflictul său cu capitalismul. Etic vorbind, comunismul a moștenit elementele sale negative de la capitalism[2]. Noțiunea de *homo economicus*, condus întotdeauna de interesul individual, este absolut eronată, acesta neexistînd în trecut, nefiind creat decât de economia politică burgheză și corespunzînd doar epocii capitaliste. Prin urmare, e o greșeală să se considere că structura sa sufletească

---

2 Pentru psihologia și etica socialismului, vezi *Au delà du marxisme*, studiul remarcabil al lui Henri de Man, iar pentru cele ale capitalismului, *Der Bourgeois* a lui W. Sombart.

este veşnică şi să se deducă de aici un argument împotriva oricărei noi organizări sociale a muncii.

Problema interioară şi etică a muncii corespunde înainte de toate problemei persoanei; ea nu devine o problemă a societăţii decît într-un plan secundar. Ca blestem, munca este la originea formării în lumea cotidianităţii sociale, care striveşte persoana şi o priveazǎ de libertatea şi originalitatea judecăţilor sale morale. Această cotidianitate s-a cristalizat în ordinea "capitalistă", bazată pe munca "liberă", şi poate să se cristalizeze de asemenea în ordinea "socialistă", fondată pe munca organizată. Însă nici o cotidianitate socială nu înţelege sensul muncii, care relevă sursele vieţii şi a cărei semnificaţie depăşeşte propriile sale limite. În realitate, prin originea ca şi prin importanţa sa, ea este sacră şi religios îndreptăţită. Or, tot ceea ce este sacru e legat de libertatea spirituală.

Munca este obligatorie şi apăsătoare, ea stă sub puterea legii şi comportă adevărul acesteia; dar ea poate fi trăită de persoană ca o salvare, fapt ce o pune într-o cu totul altă lumină, legea sa coercitivă transformîndu-se în acest caz în libertate spirituală. Această libertate este totdeauna accesibilă persoanei şi nici o cotidianitate socială nu este în măsură să o priveze de ea. Societatea poate cere de la ea formele cele mai variate de muncă, de la munca forţată a sclaviei, pînă la munca socialmente organizată, însă persoana, ca spirit liber, poate vedea în ea propriul ei destin, o libertate ce ia asupra ei povara lumii păcătoase. Această experienţă nu epuizează, totuşi, atitudinea spirituală faţă de muncă. Într-adevăr, persoana mai poate să o trăiască ca vocaţia sa în lume, să o converteascǎ în creaţie, altfel spus să manifeste sîmburele său ontologic. A transfigura munca înseamnă a o trăi în toată libertatea spirituală, fie ca o salvare, fie ca o creaţie. Însă aceste două alternative nu prezintă o analogie absolută, căci dacă munca poate fi trăită ca o salvare, ea nu poate fi întotdeauna trăită ca o creaţie. Munca creatoare este, în realitate, apanajul unei minorităţi şi presupune daruri speciale. Acest fapt pune problema situării sale calitative, problemă pe care ideologia socialistă nu o recunoaşte, deoarece nu este fon-

dată decît pe un travaliu cantitativ. Acesta din urmă este nivelator în formele sale predominante; creaţia culturii, în schimb, este întemeiată pe ierarhia calităţii, pe distincţia muncii şi pe darurile persoanei. Calitatea muncii spirituale, intelectuale, creatoare este diferită de cea a muncii fizice, care creează bunuri economice, fiind apreciată diferit în ierarhia valorilor. Orice om, chiar cel mai umil, a cărui viaţă este alcătuită din preocupări elementare, este destinat să creeze, însă creaţia sa nu se manifestă într-un mod imediat în munca sa.

Dacă omul nu se bucură de daruri deosebite, care îi rezervă o muncă de calitate superioară, ridicarea şi eliberarea sa nu poate totuşi să fie bazată pe invidie faţă de cel a cărui muncă este creatoare; invidia nu ar face decît să-l micşoreze şi să-l aservească şi mai mult. De aceea, mişcarea socială ce o ia ca fundament este condamnată din punct de vedere etic şi spiritual. Invidia faţă de darurile altuia, ce tortureazâ omul la fel de mult ca şi invidia faţă de cei bogaţi, nu poate fi învinsă prin nici o schimbare, prin nici o reorganizare socială. Ea este fructul păcatului şi implică o luptă împotriva lui. Dar tot la fel de păcătoase sînt orgoliul şi exaltarea de sine pe care le încearcă omul dotat cu daruri creatoare şi a cărui muncă este de o calitate superioară. Căci orice dar ce conferă omului o situaţie înaltă din perspectivă ierarhică, corespunde unei slujiri, impune o mare responsabilitate, implică lupte şi suferinţe spirituale, necunoscute celui lipsit de el. Aceasta este o experienţă cunoscută tuturor creatorilor autentici.

Lumea antică greco-romană dispreţuia munca şi nu o considera sacră, văzînd în ea semnul unei condiţii servile. Această lume era bazată pe dominaţia aristocraţiei, democraţia însăşi fiind în cazul ei aristocratică. Acest fapt îi împiedica pe Platon şi Aristotel, cei mai mari filosofi ai Greciei, să înţeleagă răul şi nedreptatea sclaviei. Cînd stoicii au început să-i înţeleagă inechitatea şi cînd li s-a arătat adevărul fraternităţii oamenilor, acesta a fost un semn al declinului şi decăderii vechii culturi aristocratice. Iisus Hristos era după umanitatea Sa un dulgher, şi creştinismul va aduce cu sine o schimbare radicală, ce se va tra-

duce înainte de toate printr-un respect al muncii şi al muncitorilor. Acest respect avea în egală măsură surse biblice. Însă ideea pozitivă a valorii muncii creatoare, calitativă şi aristocratică, moştenită de la lumea greco-romană, se cerea a fi conciliată cu ideea biblică a valorii sacre şi ascetice a muncii şi a egalităţii tuturor oamenilor în faţa lui Dumnezeu. Se poate deduce de aici că etica pretinde de la persoană să transfigureze munca în salvare, să se străduie s-o facă creatoare, chiar dacă s-ar situa la un grad ierarhic inferior. Cît despre societate, datoria sa este de a aspira să o elibereze, să-i creeze condiţii mai puţin torturante, să-i recunoască dreptul la muncă, adică la pîine, la viaţă.

Dar dobîndirea unei mai mari libertăţi şi satisfacţii în muncă, departe de a cere o mai mare socializare a persoanei, necesită, dimpotrivă, cea mai mare individualizare a sa. Şi totuşi, această socializare datorată cotidianităţii sociale are loc în societatea burgheză capitalistă, la fel cum se-ntîmplă în comunism care tinde s-o perpetueze. Nu există nici o îndoială că munca este socială, de vreme ce se realizează în societate; cu toate astea, din punct de vedere etic este necesar să se aspire la individualizarea sa. Această desocializare parţială nu presupune că persoana trebuie să devină antisocială, căci ea este chemată la viaţa şi acţiunea colective, însă implică realizarea libertăţii sale de spirit, determinarea într-o manieră originală în judecăţile şi acţiunile ei, deci conform surselor sale şi nu tiraniei cotidianităţii. Tocmai în societate trebuie să-şi manifeste persoana conştiinţa sa originală şi originară. De aceea, lupta dusă împotriva minciunii capitalismului în numele eliberării muncii şi a muncitorilor, nu trebuie să aibă în vedere socializarea definitivă a persoanei, deoarece acest lucru ar echivala cu negarea sa şi a libertăţii sale de spirit. Această luptă trebuie să fie înainte de toate una în favoarea drepturilor economice ale persoanei, a drepturilor concrete ale producătorului, şi nu în favoarea drepturilor abstracte ale cetăţeanului. Eliberarea muncii trebuie să corespundă pentru persoană unei dezrobiri de toate fantasmele oprimante ale lumii burghezo-capitaliste. Totuşi, acest scop etic nu este decît parţial accesibil, deoarece conflictul tragic care

apare între persoană şi societate nu se rezolvă definitiv în limitele lumii păcătoase. Această luptă nu poate comporta o ostilitate a persoanei faţă de societate. Persoana este ontologic socială, şi individualizarea sa parţială, care îi permite să scape de tirania cotidianităţii, nu poate corespunde decît realizării vocaţiei sale cosmice şi sociale. Societatea trebuie să fie activă, şi doar acea societate care conciliază într-o integralitate ierarhică munca tuturor treptelor calitative, de la cea mai umilă pînă la cea mai înaltă creaţie spirituală, poate fi justificată din punct de vedere etic şi religios.

Considerată sub unghi etic, problema socială este strîns legată de problema proprietăţii private. Şi aici, ca peste tot altundeva, ne lovim de paradoxuri şi antinomii. Socialismul a pus la îndoială dreptul proprietăţii private, şi în această privinţă avea, cu siguranţă, dreptate. Căci sub forma sa absolută şi nelimitată de nimic, acest drept a dat naştere răului şi injustiţiei societăţilor feudale şi capitaliste; el este la originea proletarizării maselor, a suprimării mijloacelor de producţie ale lucrătorilor, a intolerabilelor inegalităţi sociale care îi aduc pe cei oprimaţi la un asemenea grad de invidie, animozitate şi dorinţă de răzbunare, încît sfîrşesc prin a-şi pierde orice chip uman. Şi totuşi, proprietatea presupune un sîmbure ontologic, fiind legată de însuşi principiul persoanei, cum ne-o dovedesc tentativele de realizare ale comunismului materialist. Luaţi-i individului orice putere personală asupra lumii materiale, orice libertate în actele economice, şi veţi face din el un sclav al societăţii şi al Statului, care îl va lipsi rînd pe rînd de dreptul libertăţii gîndirii, a conştiinţei şi cuvîntului, de dreptul la deplasare şi, în ultimă instanţă, de dreptul la viaţă. Dacă societatea şi Statul devin singurii proprietari ai tuturor bunurilor materiale, persoana umană se lasă în voia lor la modul exterior, nu mai este în măsură să reziste tiraniei lor şi se socializează definitiv. Cînd omul trăieşte într-o supunere economică, nu numai faţă de capitalişti, ci şi în raport cu Statul şi societatea, libertatea sa se alienează. Libertatea interioară a conştiinţei sale şi a spiritului său subzistă întotdeauna, nici o forţă din lume neputîndu-l deposeda de ea, însă aceasta nu

...manifesta aici decît sub forma martiriului.

...n punct de vedere al eticii creştine, principiul proprietăţii ... şi nelimitate, în ceea ce priveşte bunurile materiale şi ...mice, este greşit şi inadmisibil; nimeni nu poate fi propri...olut, cum nimeni nu poate fi subiectul unei puteri neli...nici individul nici societatea sau Statul. Conceptul roman ...rietate – care admitea nu doar utilizarea valorilor mate... şi abuzul lor – este un concept necreştin ce stă la ori...individualismului economic european[1]. Conferindu-i-se ...ului un drept absolut de proprietate, se face din el un tiran ...ntează pe ceilalţi oameni şi lumea. Şi la fel stau lucrurile ...ietatea şi Statul. De aceea, eliberarea de această tiranie ...atează de la nobilii epocii feudale şi se-ntinde pînă la pu... stăpîni ai fabricilor şi băncilor epocii capitaliste), nu ... în a retrage dreptul absolut de proprietate al persoanei ...u a-l înmîna societăţii sau Statului, acest transfer nefăcînd ... să schimbe subiectul violenţei şi exploatării, ci în a-l ... spiritualmente şi moralmente şi uneia şi celorlalte. Căci a ... ca un drept absolut de proprietate asupra lumii materiale ...vină unui individ oarecare sau unei asociaţii organizate de ...zi, înseamnă a susţine un principiu ateu şi anticreştin. Şi ...la fel cu principiul puterii: a deposeda monarhul de dreptul ...nelimitat pentru a-l transfera poporului, echivalează cu a ... o nouă formă de tiranie.

...ptul absolut de proprietate nu-i revine decît lui Dumnezeu, ...torului lumii care, departe de a exploata, conferă o libertate, ... ce nu este niciodată cazul omului. Eu nu mă bucur de un ...pt absolut de proprietate nici măcar asupra condeiului care ... ajută să scriu această carte, şi nu pot dispune după bunul meu ... de fantezia mea, nu o pot irosi fără măsură şi judecată. Ea ...-a fost dată pentru a scrie şi destinaţia sa exclusivă este cea a ...nei funcţiuni pozitive. Şi este la fel cu orice obiect pe care îl ...osed. Proprietatea este dată spre bucuria omului, spre folosul ...lui, în afara cărora îşi pierde moralmente orice drept. Acest drept trebuie recunoscut, din punct de vedere etic, ca un drept de între-

1 Vezi Declareuil, *Rome et l'organisation du Droit.*

buinţare şi nu de abuz, el nefiind justificat decît prin rezultatul său creator şi trebuie limitat atît în ceea ce priveşte societatea cît şi în cazul liberei cooperări sau Statului. Dreptul la bunurile economice trebuie împărţit între individ, societate şi Stat, şi trebuie limitat şi recunoscut ca funcţional pentru toţi aceşti subiecţi fără deosebire. Proprietatea în lume este în acelaşi timp un instrument al libertăţii ce favorizează acţiunea, şi un instrument al violenţei, tiraniei şi exploatării. Libertatea nu este dobîndită şi violenţa evitată, decît adoptînd ca principiu spiritual adevărul că singur Dumnezeu este proprietar absolut, omul nefiind decît un administrator şi un uzufructuar. Din acest motiv, individul este responsabil de proprietatea sa, responsabil înaintea lui Dumnezeu şi a oamenilor de întrebuinţarea pe care i-a dat-o. El este responsabil de obiectele materiale de care dispune, de pămîntul pe care îl cultivă, de maşinile pe care le utilizează, de grădina ce i-a fost încredinţată, de casa în care trăieşte, de mobila din ea, de condeiul şi hîrtia de care se foloseşte şi, fără nici o îndoială, de cîinele, calul şi vaca al căror proprietar este, precum şi de banii ce îi revin. El nu are dreptul să facă cu acestea orice, neputîndu-le utiliza pentru a-şi violenta şi exploata semenii.

Proprietatea nu este supusă unei sporiri şi extensii nelimitate; a crede contrariul, înseamnă a trăi într-o aviditate păcătoasă, născută din fantasmele vieţii economice. Proprietatea presupune o asceză şi îngrădire de sine, în lipsa cărora degenerează în rău. Dialectica inerentă ei o distruge, căci atunci cînd se supune avidităţii păcătoase şi devine absolută, se distruge ea însăşi. Din reală cum era, ea devine fictivă. Aşa se-ntîmplă în lumea capitalistă, cu artificiile, instabilităţile, contradicţiile sale, şi ale cărei trusturi, bănci, burse etc., nu mai permit să se distingă cine este proprietar, nici care este esenţa acestei proprietăţi. Totul aici evoluează într-o sferă de fantasme, în lumea abstractă a hîrtiei şi cifrelor.

În realitate, nucleul ontologic al proprietăţii private nu este distrus de socialism, ci mai mult de capitalism. Şi misiunea eticii constă în a restabili această legătură intimă a persoanei cu lumea obiectelor şi valorilor materiale în care este chemată să

...ioneze, în a face să renască în ea această atitudine spirituală ...ndividuală pe care trebuia să o aibă în privința sa. Această ...ne cere, pe de o parte, individualizarea proprietății și, pe de ... limitarea proprietății private de către cea a societății și ...ului, dobîndirea libertății maxime și a constrîngerii minime. ...buzat mult de libertate în viața socială; or, principiul său ...fi uneori o minciună, în special în liberalismul economic. ...tatea în lumea păcătoasă își are limitele sale; dacă spiritul ...liber prin natura sa, activitatea sa în lumea spațială și mate...tabilește gradații libertății, a căror absență corespunde, în ...tiv, unei înăbușiri a spiritului de către materie. În viața ...ală, trebuie afirmat un maximum de libertate, din care vor ...e drepturile subiective ale persoanei umane: libertatea ...inței, a gîndirii, a creației, demnitatea oricărui om ca spi...r, ca imagine divină. Cea a vieții politice este deja o liber... micșorată de lumea materială. Dar cel mai puțin se mani...ea, fără nici o îndoială, în viața economică, căci aici se face ...tă de cele mai mari abuzuri și opresiuni, lipsindu-i pe ...i de pîinea zilnică, deci chiar de posibilitatea de a trăi în ... spațială și materială. În această privință, socialiștii au ...te. Statul trebuie să protejeze o clasă socială împotriva ...nței celorlalte, să centralizeze mijloacele de producție și să ...tizeze corect bunurile materiale; el trebuie, altfel spus, să ... persoana[4]. În ultimă instanță, el trebuie să tindă la abolirea ...itivă a claselor și să le înlocuiască cu sindicate profesi...

Aceasta este poziția eticii în exterior, în viața socială; căci în profunzime, în privința vieții spirituale, ea cere o eliberare a sufletului uman de tirania proprietății, o asceză în raport cu bunurile materiale, o victorie asupra avidității păcătoase, un refuz de a se lăsa aservit de lume. Proprietatea, care poate fi la originea unei inițiative și a unei libertăți de acțiune, este de multe ori și o cauză a sclaviei. Într-adevăr, omul îndură dominația bunurilor materiale de care se bucură, și chiar noțiunea de

4 Laurenz Stein este foarte interesant sub acest raport. Vezi a sa *Geschichte der Socialen Bewegung in Frankreich*.

proprietate privată absolută şi de bogăţie desfigurează conştiinţa sa morală pînă la a o face nedreaptă. Această noţiune deformează însuşi conceptul de onoare umană, fapt pus în evidenţă de Evanghelie. Într-adevăr, conştiinţa morală a omului nu este determinată aici de ceea ce este el, ci de ceea ce posedă. Omul interior cedează locul şi se estompează în faţa omului exterior care beneficiază de bunuri materiale ce îi conferă o putere. În loc de a se determina în raport cu sărăcia, onoarea se determină în raport cu proprietatea. După concepţia burgheză şi anticreştină, omul cinstit este cel ce respectă proprietatea şi bogăţia altuia, iar nu cel ce respectă sărăcia şi îmbrăţişează cauza celui nevoiaş. Aceasta este una dintre deformările conştiinţei morale datorate ideii de proprietate.

E curios de constatat că noţiunea de proprietate privată aplicată obiectelor a fost trecută asupra fiinţelor vii, fapt ce a dus la o stare de înrobire. Căci, dacă sclavia este de multă vreme condamnată şi abolită sub formele sale grosiere, ea continuă să existe sub forme mai rafinate şi mai puţin evidente. Ea subzistă, înainte de toate, în raporturile familiale, unde principiul proprietăţii absolute este departe de a fi învins. Ea pătrunde în viaţa cea mai intimă a iubirii dintre bărbat şi femeie, în care cel ce iubeşte se încăpăţînează să se considere posesorul şi deţinătorul absolut al celui iubit. Rezultă de aici sentimentul geloziei, care corespunde unui sentiment al proprietăţii pătruns în profunzimea inimii şi nesupus nici unui control. Însă dreptul absolut de proprietate ce se exprimă prin gelozie, face dovada aceleiaşi aberaţii şi fantasme ca în toate celelalte cazuri.

Minciuna comunismului, sursa sa de servitute şi de violenţă, provine din faptul că, departe de a depăşi dreptul absolut de proprietate, el aspiră să-i devină subiect comunitatea, colectivul, societatea comunistă sau Statul. Colectivul social se dovedeşte a fi un proprietar feudal fără limite, un capitalist, un bancher, şi în plus cel mai nemilos, pentru că nu recunoaşte nici unei puteri, nici unui principiu dreptul de a-l judeca. Aceasta este stăpînirea definitivă a cotidianităţii sociale asupra persoanei, ce o privează de libertatea vieţii spirituale, de libertatea conştiinţei şi a

ndirii. În definitiv, proprietatea, ca atitudine a persoanei ne față de lumea materială, este întotdeauna legată de coti-ditatea socială și poate în orice moment să se transforme în-tr-un instrument de aservire. Persoana umană se găsește subju-gată atît de proprietate sa, cît și de proprietatea alteia. Însă și proprietate, întemeiată pe muncă, poate fi sursa unei ități libere a omului în lumea socială și, într-un fel, a conti-ii sale în cosmos. Aici se ascunde întreaga contradicție și doxul proprietății.

Lupta împotriva principiului aservitor al proprietății este le de toate o luptă împotriva avidității păcătoase, care este sclaviei. Eliberarea socială nu este accesibilă, după toate nțele, decît într-un sistem pluralist complex de coordonare proprietatea personală, proprietatea socială și proprietatea tă, toate trei fiind limitate, și în care le-ar fi greu să se trans-me în instrumente de violență și exploatare. Puterea pe care o omul asupra lumii, asupra naturii, nu trebuie să degenereze o asuprire a semenilor. Aici, socialismul comportă un ade-indiscutabil, care se cere spiritualizat și aprofundat din per-tivă religioasă. Dezvoltarea productivității, creșterea puterii ului asupra forțelor elementare ale naturii și multiplicarea rilor economice sînt un bine în sine și o sursă de viață. Însă le valori trebuie subordonate valorilor ce le sînt ierarhic rioare și înainte de toate celei a persoanei umane și a li-ții sale. Viața economică nu poate revendica o autonomie olută, ci trebuie să rămînă supusă principiilor morale. ționalizarea industriei, ce aruncă în stradă și condamnă la me o mulțime de muncitori, dovedește faptul că problema ială devine înainte de orice o problemă de repartiție. Izolată, oana nu poate lupta împotriva exploatării și violenței în voarea unei ridicări calitative a vieții sale; ea nu o poate face cît în uniune socială cu celelalte persoane, în aceasta constînd justificarea mișcării muncitorești. Atingem aici o problemă fun-damentală a eticii creștine. Trebuie ca persoana să se limiteze la o luptă spirituală împotriva păcatului, acceptînd orice regim, ca și cum fiecare ar fi în intenția providenței divine și, ca atare,

ineluctabil în lumea păcătoasă?

Creştinismul conservator a consimţit să justifice şi să protejeze regimul social cel mai nedrept, în ideea că păcatul originar există, că natura umană este decăzută şi că nici o justiţie socială nu este realizabilă. Dar argumentul său reacţionar, ostil schimbării societăţii, este ipocrit din punct de vedere etic şi inconsecvent din perspectivă sociologică. Căci creştinismul nu este doar doctrina păcatului originar, ci şi a căutării Împărăţiei lui Dumnezeu şi aspiraţiei spre o perfecţiune asemănătoare celei a Tatălui ceresc. Din faptul că natura umană este păcătoasă, nu urmează că trebuie să invocăm mereu acest lucru, pentru a refuza realizarea adevărului în viaţă. Regimul burghezo-capitalist este, fără nici o îndoială, un produs al păcatului originar şi proiecţia sa socială; însă această constatare nu ne permite să-l justificăm şi să-i afirmăm imuabilitatea. Din decăderea naturii umane, n-ar trebui să se tragă concluzia inaccesibilităţii schimbărilor şi îmbunătăţirilor sociale. Această decădere face imposibilă doar o ordine socială perfectă şi absolută, adică venirea Împărăţiei lui Dumnezeu pe acest pămînt şi în acest timp, înaintea transfigurării lumii. Faptul că voinţa este orientată spre realizarea maximului adevărului social nu implică o credinţă în această venire aici în lume, convingerea, utopia ordinii sociale perfecte sau a paradisului terestru, cum nu implică nici triumful unei justificări colective datorată unui proces social determinat. Această tendinţă a voinţei se sprijină pe libertate, în lipsa căreia orice viaţă morală este imposibilă, de aceea ea îmbracă de preferinţă un caracter etic. Dacă sînt creştin, trebuie să aplic adevărul evanghelic şi în viaţa socială, fără să mă întreb dacă se va realiza sau nu şi fără să mă îngrijorez de importanţa forţelor ce i se opun, aceasta fiind o chestiune secundară care nu trebuie să tulbure niciodată puritatea conştiinţei mele morale.

Paradoxul legat de decăderea naturii umane a fost exprimat de Constantin Leontiev cu o acuitate uimitoare. Pornind de la tot ceea ce profeţiile creştine au presimţit, de vreme ce nu prezic triumful adevărului şi iubirii pe pămînt, el deduce de aici că este mai bine să nu se aspire la realizarea acestor adevăruri în viaţa

socială, că este preferabil să se susţină injustiţia. În realitate, Leontiev prefera, estetic vorbind, un regim social bazat pe păcat, căci se temea că regimul în care justiţia ar fi mai mare s-ar înrudi cu burghezia, cu intolerabilul progres liberalo-egalitar de care avea oroare. Însă ceea ce era determinat, la Leontiev, de motive estetice dezinteresate, este pus în evidenţă la alţii de o dorinţă de a-şi apăra avantajele şi prerogativele. Cei ce se ridică împotriva reformei şi perfecţionării regimului social în numele doctrinei păcatului originar, se bucură ei înşişi de o situaţie privilegiată, iar decăderea lor nu este de fapt mai mică decît a indivizilor ce distrug şi înlătură acest regim social. Este imposibil, etic vorbind, să se susţină injustiţia şi minciuna în virtutea faptului că păcatul originar le face de neînlăturat. Din faptul că trăim într-o lume zămislită în păcat, nu trebuie să se tragă concluzia că monarhia absolută, negarea dreptului şi a libertăţii omului sau regimul economic capitalist, întemeiat pe opresiunea şi exploatarea muncitorilor, ar fi singurele posibile.

Cei care abuzează de argumentul păcatului originar îl au şi acum în vedere pe Jean-Jacques Rousseau cu doctrina sa despre bunătatea naturală a naturii umane; ei apreciază că toate tentativele de reforme sociale corespund unui "rousseauism". Însă aceasta este un punct de vedere total perimat. Căci tocmai filosofia pe care se sprijină capitalismul crede în armonia naturală a intereselor umane şi vede în cel mai puternic pe cel a cărui cauză este justă. Socialismul, dimpotrivă, este mai mult pesimist decît optimist în aprecierile sale asupra naturii umane; dacă vrea să organizeze şi să reglementeze societatea, el consideră că este imposibil să i se lase naturii umane grija de a determina viaţa socială în liberul joc al intereselor. Marx credea mai puţin decît oricine în bunătatea naturală a omului. Dacă creştinismul nu realizează adevărul social, păcatul însuşi va lua asupra lui această sarcină, se-nţelege, deformînd-o şi desfigurînd-o. Căci atunci cînd binele abandonează "partida", răul se pune pe treabă. O constatăm în mişcările revoluţionare şi, sub o formă extremă, în comunism. Se poate sugera că socialismul şi comunismul au apărut tocmai în virtutea faptului că natura umană este păcă-

toasă, deci nu conform premiselor rousseauismului.

Tot atît de inconsecventă este argumentaţia împotriva posibilităţii democraţiei, bazată pe decăderea naturii umane. Şi aici a fost pierdută amintirea lui Rousseau. Oricare ar fi atitudinea noastră faţă de democraţie, trebuie să recunoaştem că ea este departe de a fi idealul ordinii sociale perfecte şi că nu implică deloc o victorie asupra păcatului originar. Ea este poate chiar forma de organizare socială care corespunde cel mai mult naturii păcătoase a omului şi care îi oferă cea mai mare posibilitate de a se exprima. Cît despre idealul monarhiei absolute, el este incontestabil o utopie, căci presupune o victorie interioară şi o unitate de credinţă, pe care păcatul nu permite cu siguranţă să fie atinse. Este absolut stupid să se susţină în toate lucrurile regimul autoritar, să se apere cu orice preţ principiul ierarhic al puterii şi să nu se admită libertatea în virtutea păcatului originar; asta ar presupune să se creadă că reprezentanţii puterii sau autorităţii sînt scutiţi de această decădere, în timp ce, de fapt, chiar funcţiile lor îi expun în mod special la aviditate.

Păcatul nu se poate distruge cu ajutorul forţei, căci aceasta este ea însăşi păcătoasă în procesul de distrugere a răului. Avem aici o contradicţie iremediabilă. Păcatul este surmontabil, chiar dacă parţial şi provizoriu, prin orientarea spiritului spre adevăr. Gîndul opus, care ne ispiteşte sugerîndu-ne imposibilitatea acestei victorii, este un gînd dăunător. Realismul creştin nu admite fantasme şi utopii, falsa reverie socială; el cere o voinţă hotărîtă să realizeze adevărul în fiecare moment al vieţii. Concepţia despre justiţie în viaţa socială se deosebeşte totuşi în mod esenţial de cea inerentă socialismului materialist. Într-adevăr, etica creştină în general şi etica creaţiei în particular nu acceptă concepţia materialistă despre lume, întemeiată pe dominaţia cantităţii, pe negarea calităţii şi egalizarea pe un plan inferior; ea nu admite metafizica egalităţii ce distruge fiinţa, altfel spus metafizica anti-personalistă ce respinge persoana şi viaţa sa spirituală. Idealul comunist este de origine religioasă, fiind legat de noţiunea comuniunii reciproce; dar devenind ea însăşi materialistă, această mişcare îşi trădează destinaţia într-un mod mon-

externa, concepînd-o ca o organizare coercitivă şi mecanică a societăţii, în care nu subzistă nici o unire spirituală.

Între justiţia spirituală şi valorile culturii şi vieţii spirituale se poate naşte un conflict tragic. Socialismul materialist nu înţelege deloc seriozitatea şi gravitatea acestei probleme, deoarece nu cunoaşte decît o valoare: prosperitatea şi bunăstarea socială. Acelaşi conflict poate exista între voinţa imperialistă de expansiune, puterea Statului şi valorile supreme ale culturii şi spiritului. Şi el, de asemenea, a dat naştere la contradicţii torturante pentru conştiinţa morală. Trebuie să se recunoască, din punct de vedere etic, că viaţa spirituală şi valorile sale ocupă un loc mai înalt decît viaţa socială şi tot ce ţine de ea. Şi însăşi problema socială nu poate fi rezolvată decît printr-o regenerare spirituală. Soluţia sa ce antrenează opresiunea şi aservirea spiritului este întotdeauna iluzorie şi duce în mod necesar la o dezintegrare a societăţii. Problema socială este aşadar, în mod inevitabil, problema spiritualizării maselor, în lipsa căreia orice adevăr rămîne inaccesibil. Însă în atitudinea eticii faţă de ea ne lovim de conflictul tragic dintre valoarea libertăţii şi cea a egalităţii, conflict strîns legat de paradoxul fundamental al răului. Într-adevăr, răul care se exprimă în ură şi injustiţie socială nu poate fi abolit în mod exterior şi mecanic. Trebuie să ne împăcăm cu existenţa unei anumite proporţii a răului în viaţa socială, căci victoria definitivă asupra lui nu va putea fi decît rezultatul unei transfigurări şi regenerări spirituale. Această victorie este mai degrabă opera Bisericii decît a societăţii sau a Statului. Însă ar fi inadmisibil ca societatea să fie lăsată pradă jocului forţelor rele şi să se aştepte pasiv transfigurarea miraculoasă a lumii, noul cer şi noul pămînt. Aceasta ar fi o ipocrizie abominabilă. În consecinţă, răul trebuie socialmente învins, însă numai menţinînd valoarea persoanei şi a libertăţii spirituale. Libertatea răului, care determină viaţa societăţii burghezo-capitaliste, nu poate fi tolerată din punct de vedere etic, precum nu poate fi tolerată, la un anumit grad al conştiinţei morale, nici acea libertate a lui care a determinat regimul bazat pe sclavie, pe transformarea omului în obiect, susceptibil de a fi cumpărat sau

vîndut. Trezirea conştiinţei somnolente trebuie să corespundă unei lupte împotriva răului social cristalizat.

Problema etică atinge o acuitate şi o complexitate deosebite în faţa minciunii regimului burghezo-capitalist şi a noilor forme de sclavie ce i se datorează. Căci acest regim de viaţă se elaborează pe libertate, reprezentanţii şi ideologii săi proclamînd cu grandilocvenţă că ea poate fi lezată ori de cîte ori se vrea limitarea manifestării răului în el. Socialiştii denunţă pe bună dreptate minciuna şi ipocrizia acestei invocări a libertăţii care nu face, în realitate, decît să ascundă o stare de sclavie. Însă din păcate, nici ei nu recunosc cel mai adesea valorile libertăţii, persoanei şi spiritului. Iată de ce, în conflictul dintre lumea capitalistă şi lumea socialistă, etica nu poate fi definitiv de partea uneia sau a celeilalte, deşi trebuie să i se recunoască celei din urmă un mai mare adevăr social. Însă chestiunea se complică datorită existenţei problemei spirituale şi religioase. Sclavia pe care o creează capitalismul, bazat pe libertatea economică, cea a stăpînirii lui Mamona, este şi mai inumană decît vechea sclavie temperată de obiceiurile patriarhale şi de credinţa creştină. Aceasta este o lume totalmente îngheţată, în care nu se mai întrevede nici măcar faţa opresorului şi stăpînului, o lume înrobită fantasmelor abstracte. În ea, orice legătură spirituală între oameni este ruptă; societatea se atomizează definitiv şi persoana, aşa-zis eliberată, este abandonată şi lăsată fără apărare în faţa acestei lumi străine şi de temut. Persoana este înspăimîntător de solitară în lumea burghezo-capitalistă. De aici inevitabila coeziune, pur mecanică şi materialistă, ce se stabileşte între indivizi în vederea unei lupte pentru ameliorarea existenţei lor. Însă vorbind din perspectivă etică şi spirituală, socialismul este la fel de burghez ca şi capitalismul: el nu se ridică deasupra concepţiei despre lume şi a sentimentului vieţii acestuia din urmă, valorile supreme fiindu-i inaccesibile; cufundat iremediabil în împărăţia acestei lumi, el nu crede decît în lucrurile vizibile. De aceea, problema socială devine o problemă spirituală şi morală, cea a naşterii unui om nou şi a unor relaţii noi între indivizi.

Acesta este aspectul problemei sociale legat de relaţiile între

oameni, care se ridică inevitabil pînă la relațiile omului cu Dumnezeu. Alt aspect al său este legat de atitudinea omului față de natură și de sporirea puterii sale asupra elementelor acesteia. Aici ea devine înainte de toate o problemă a tehnicii, care dobîndește o importanță considerabilă și comportă de asemenea o atitudine etică.

Această problemă este inevitabil impregnantă de contradicții și dualitate. Tehnica este manifestarea forței omului, a rangului regal pe care îl ocupă în lume, ea face dovada creației și ingeniozității sale și trebuie recunoscută ca o valoare și un bine. Omul este inventatorul instrumentelor pe care le situează între el și elementul natural, și din acestea, adică din această tehnică elementară, se naște cultura umană. De aceea, justificarea tehnicii, în sensul larg al termenului, este o justificare a culturii, iar negarea sa, o dorință de reîntoarcere de la starea culturală la cea naturală. Negarea romantică a tehnicii nu rezistă criticii. Ruskin, cum s-a spus, nu voia să se împace cu drumul de fier și se plimba în caleașcă de-a lungul căii ferate. Putea să și-o permită, pentru că era milionar. Însă romantismul care respinge tehnica a recurs tot timpul la el, neputînd renunța la ajutorul său. Totuși, această reacție indică în cazul tehnicii un anumit rău.

Într-adevăr, dacă tehnica dovedește forța și biruința omului, ea nu îl eliberează doar, ci îl și coboară și aservește. Ea îi mecanizează viața, marcînd-o cu amprenta sa. Succesele vertiginoase pe care le va înregistra în secolele XIX și XX corespund celei mai mari revoluții înregistrate de analele umane, revoluție incomparabil mai profundă decît toate răsturnările politice, căci este o transformare radicală a însăși cadenței vieții, o ruptură de ritmul ordinii naturale și cosmice și apariția unuia nou. Mașina distruge vechea integralitate a vieții umane. Ea scindează, într-un fel, spiritul de trup și mecanizează viața materială. Ea modifică atitudinea omului față de timp și chiar pe acesta din urmă, care suferă în acest caz o accelerare din ce în ce mai mare. Mașina introducînd un dinamism în ordinea vieții, aceasta din urmă devine mai puțin stabilă, ea nemaiputînd spera de acum înainte la o existență indefinit prelungită. Însă tehnica, prin

descoperirile sale (cea a radiului de exemplu) şi prin ultimele ei invenţii, dobîndeşte o importanţă infinit mai profundă, căci nu devine doar socială, ci şi cosmică. Admirabilele progrese pe care le realizează, în special în fizică, au dus la descoperirea unei noi realităţi necunoscute pînă acum. Forţele care au apărut în zilele noastre erau nu doar ignorate în trecut, ci inexistente în lume; în lipsa ei, ele ar fi rămas ascunse în profunzimea naturii. Prin om, prin cunoştinţele şi descoperirile sale, cosmosul însuşi suferă o modificare. Realitatea datorată tehnicii este total diferită de cea care îl înconjura pe om înainte şi pe care încerca să o cunoască. Cînd omul a ajuns să disocieze atomul şi să obţină energia colosală pe care o conţine, el a provocat nu doar o răsturnare de ordin social, ci şi cosmic.

Omul se bucură de o putere redutabilă, în acelaşi timp distrugătoare şi creatoare. Şi scopul căruia i-o va destina, depinde de starea sa spirituală. Succesele tehnicii, ce depăşesc limitele timpului şi spaţiului, îi dau un sentiment total nou şi angoasant despre starea globului terestru. Acest fapt demonstrează că, la un anumit stadiu al dezvoltării sale, tehnica îl desprinde pe om de pămînt, de sînul matern, pentru a-l transporta în spaţiu. Într-adevăr, concepţia sa despre lume şi sentimentul pe care îl avea despre viaţă erau strîns legate de o mistică telurică. Ideea că fiinţa umană a fost scoasă din ţărînă şi trebuie să se reîntoarcă în ea, datează din cele mai vechi timpuri. Dar iată că tehnica, ajunsă pe culmile sale, situează omul în faţa unei cu totul alte realităţi cosmice, îl transportă în spaţiul inter-planetar, îl înconjoară de noi energii, a căror acţiune nu a fost încă explorată. Asta este ceea ce înţeleg eu prin importanţa cosmică a maşinii. Spiritul uman este veşnic şi nu este desfiinţat de nici o descoperire, dar nu la fel stau lucrurile cu trupul, şi unirea lor, care se vrea veşnică, poate foarte bine să cedeze şi să se desfacă.

Consecinţele tehnicii pentru viaţa socială şi morală sînt contradictorii. Dacă, pe de o parte, ele oferă o materializare şi o mecanizare a vieţii umane, o slăbire a spiritualităţii, pe de altă parte, corespund unei dematerializări şi unei dezincarnări, relevă posibilitatea unei mai mari eliberări a spiritului. Aici se ascunde

toată complexitatea problemei etice a tehnicii. Sub domnia sa, frumusețea întrupată, ce era inerentă epocilor anterioare, se distruge; grandoarea arhitecturală dispare. Mașina dobîndește o semnificație generală și marchează toate lucrurile cu pecetea sa. Deși este expresia forței omului, ea îl slăbește din punct de vedere antropologic, îl face să-și piardă calitățile rasei, îi reduce facultățile organice. Mijloacele de luptă se transferă de la organism la mașină, fapt ce diminuează forța celui dintîi. Viața încetează să mai fie unită cu pămîntul, cu plantele, cu animalele, pentru a fi legată de mașină, de noua realitate, care nu este creată de Dumnezeu. Și spiritul uman trebuie să găsească în el însuși puterea de a face față acestei schimbări, fără a se lăsa aservit de ea; el trebuie să folosească puterea tehnicii pentru creație și nu pentru distrugere.

Una din consecințele tehnicii este că tot ceea ce părea neutru înainte dobîndește o importanță spirituală și religioasă. Într-adevăr, tehnica nu-și păstrează neutralitatea decît la un anumit grad al dezvoltării sale; la un grad superior, ea și-o pierde și poate să se transforme în magie, în magie neagră dacă spiritul nu o subordonează scopului suprem. Ajunsă pe culmea sa, ea poate duce la exterminarea celei mai mari părți a umanității și chiar la o catastrofă cosmică. Se înțelege ușor că, în aceste condiții, starea spirituală și morală a omului, care se bucură de această forță nebănuită, dobîndește o importanță decisivă. Natura a început prin a fi populată de zei, apoi a trăit în ea o forță sumbră, în fine a fost neutralizată complet, cum s-a întîmplat în istoria modernă. Însă punînd omul înaintea unei noi naturi, tehnica pretinde de la el o nouă atitudine față de ea. Această ascendență a omului asupra naturii elementare poate servi fie lucrarea lui Dumnezeu, fie pe cea a lui Satan, dar ea nu se mai poate ascunde de acum încolo în spatele unei neutralități. De aceea, o etică a tehnicii se impune cu necesitate. Și o simțim mai ales în ceea ce privește războiul.

Tehnica poate deveni o forță prodigioasă care să permită remedierea celor mai mari calamități, cum sînt foamea, sărăcia și bolile. Tocmai ea poate rezolva acest aspect al chestiunii sociale

ce este legat de atitudinea omului față de natură. Această direcție a fost insuficient prevăzută de Marx, care, prea absorbit de realitatea limitată a secolului său, nu a întrevăzut succesele ulterioare ale tehnicii. Pentru el, problema socială trebuia să se rezolve înainte de toate prin lupta claselor, prin ciocnirea intereselor opuse și prin provocarea urii. De aceea el a redus și respins, pentru a spune așa, elementul tehnic și creator al problemei sociale. Chiar dezvoltarea tehnicii nu era pentru el decît o funcțiune subordonată proceselor sociale. În realitate, etica tehnicii devine unul din aspectele importante, încă neelaborate, ale eticii în general, fiind într-un fel aspectul său cosmic. Etica creației trebuie să recunoască succesele tehnicii ca valori pozitive, ca manifestarea în lume a vocației autentice a omului și a libertății spiritului său; ea trebuie să discearnă în paralel imensul pericol reprezentat de ele pentru spiritul uman: cel al unei noi aserviri și al unei noi înjosiri.

Punctul de vedere ce opune tehnicii bătrîna "natură" și "pămîntul" (cărora omul, se spune, trebuie să le rămînă supus) este inconsistent din perspectivă etică și nespiritual. "Pămîntul" este un simbol religios, însă el poate fi conceput sub un unghi materialist. Și trebuie să se recunoască deschis că, demascînd aici o serie de iluzii datorate slăbiciunii și supunerii, tehnica poate contribui la depășirea materialismului religios și la atingerea unei spiritualități mai mari; la fel, ea poate pe de altă parte să antreneze o materializare definitivă. În ea se manifestă o forță dezbinantă pentru spiritul uman, atitudinea pozitivă în privința sa implicînd inevitabil o asceză în om, o asceză a spiritului în raport cu aviditatea vieții, pe care mașina are întotdeauna tendința s-o slujească. Tehnica posedă o eshatologie proprie, diametral opusă celei a creștinismului: cucerirea lumii și organizarea vieții fără Dumnezeu și fără regenerarea spirituală a omului.

Complexitatea problemei sociale, ca problemă spirituală, rezultă și din faptul că trebuie în același timp să aspire din toate puterile sale la ameliorarea situației maselor, să dea o mai mare importanță socială muncii, fără a tolera dominația colectivului

asupra persoanei umane, a cantitativului asupra calitativului, a valorilor materiale asupra valorilor spirituale. Aceasta înseamnă că, oricît de radicală ar fi soluţia adusă problemei sociale, aristocraţia spirituală trebuie păstrată întotdeauna. Demagogia (care conduce masele flatîndu-le, făcîndu-le concesii în detrimentul valorilor supreme, şi care joacă un rol considerabil în mişcările revoluţionare) indică întotdeauna o trădare a calităţii în favoarea cantităţii, o inversare a ierarhiei valorilor, o renunţare la nobleţea sentimentelor în numele setei de putere. Masele trăiesc diferite emoţii, şi doar una simbolică (fie ea religioasă, naţională sau revoluţionară) poate să le inspire şi să le ridice deasupra cenuşiului cotidian. Ideile, teoriile nu există pentru ele decît ca simboluri de luptă sau mituri. O constatăm în revoluţia rusă în privinţa marxismului şi în revoluţia franceză în privinţa doctrinei filosofice a libertăţii, egalităţii şi fraternităţii. La fel stau lucrurile cu ideologiile conservatoare şi naţionale. Există un inconştient social colectiv în care trăiesc în principal masele. Vechile instincte ce acţionează aici se exprimă sub forma simbolurilor care concentrează energia socială. În simbolurile şi miturile din care se inspiră mulţimea se ivesc stări erotice inconştiente, care îşi caută un obiect. În psihologia maselor, conştientul joacă un rol insignifiant, partea activă revenindu-i inconştientului. Persoana este întotdeauna slăbită spiritualiceşte prin faptul că se supune cotidianităţii sociale, chiar dacă aceasta cunoaşte o stare extatică. Masele pot fi dirijate cu ajutorul unei simbolici, însă aceasta poate fi profundă şi legată de realităţile ontologice, cum poate fi şi o demagogie neruşinată. Doar simbolica religioasă, sprijinită pe tradiţie, se distinge prin profunzime. În fond, viaţa maselor nu poate fi organizată şi orientată decît din perspectivă religioasă. Toate celelalte simboluri folosite în acest scop sînt demagogice şi stîrnesc instinctele şi interesele cele mai josnice. Nici chiar simbolica religioasă nu este la adăpost de acest pericol. Şi aici ne lovim de complexitatea şi tragicul eticii maselor. Fanatismul şi exasperarea persoanei sînt posibile numai pentru că există mulţimile. Căci aceste sentimente sînt puse în mişcare de simbolica şi inconştientul

colective. Inconştientul individual nu le provoacă prin el însuşi, aceste stări cerînd un teren hrănitor pe care nu-l găsesc decît în viaţa maselor. Comunismul creează o simbolică asemănătoare celei a religiei sau a naţionalismului, putînd de asemenea să suscite această iritare împinsă la exces. El aspiră la raţionalizarea, organizarea şi reglementarea vieţii sociale, însă pentru asta se sprijină pe inconştientul colectiv, pe instinctele şi atracţiile maselor care cer o satisfacere. La drept vorbind, el este dispus să dea aristocraţia spirituală şi valorile calitative ale culturii pe mîna maselor, animate de invidie, răzbunare şi ură. Acesta este elementul dăunător al socialismului revoluţionar, prin care dovedeşte că judecăţile şi actele sale morale sînt lipsite de puritate, libertate şi originalitate. De aceea, el trebuie înnobilat din punct de vedere spiritual. Etic vorbind, poate fi admis doar socialismul aristocratic.

Trebuie făcută o distincţie între "muncitor" şi "proletar". Muncitorul are o semnificaţie sacră şi orice om trebuie să devină unul. În timp ce proletarul este determinat de "resentiment" şi corespunde unei psihologii şi unei ideologii a muncii totalmente greşite, "burghezul" provine din poporul muncitor şi valoarea sa este cea a muncii, iniţiativei şi energiei. Însă acesta din urmă trădează poporul, se îndepărtează de el şi creează o clasă care oprimă munca. Meritul "aristocratului" reiese din faptul că este eliberat de resentiment şi ofensă, că îşi primeşte în mod gratuit calităţile. Tipul său are o valoare mai durabilă decît cea a "burghezului". Viaţa maselor populare este totdeauna cufundată în inconştientul colectiv. Însă acesta, cu instinctele, emoţiile şi sentimentele sale, trebuie sublimat şi înnobilat. Acesta este rolul credinţei religioase autentice. Viaţa spirituală are un caracter integral, ea sintetizează elementele risipite ale vieţii psihologice. Inconştientul poate comporta o mai mare integralitate şi mai mult adevăr decît conştientul, care ocazionează frecvent o dedublare şi o fragmentare. Însă acest adevăr şi această integralitate nu există în inconştient decît dacă este sfinţit, purificat de resentiment, înnobilat printr-o simbolică spirituală supremă.

Din punctul de vedere al eticii creştine şi al eticii creatoare,

problema socială nu poate fi rezolvată decît ameliorînd condițiile de viață ale masei, chemînd-o să participe la procesul creator, dîndu-i un impuls în acest sens, întărindu-i semnificația muncii; ea nu va fi rezolvată niciodată printr-o transmitere a puterii în mâinile colectivului. Întîietatea trebuie să revină principiului spiritual, rangul secund economiei, ca fundament concret al vieții, și abia al treilea politicii, al cărei rol nu constă decît în a servi economia.

Ceea ce etica creștină are veșnic este atitudinea față de bogați și săraci. Ea ne este revelată în Evanghelie și rămîne independentă de modificările ce pot surveni în condițiile sociale. Un creștinism ce optează în favoarea bogaților comite o trădare față de comandamentele lui Hristos. Creștinismul nu propovăduiește săracilor ostilitatea față de bogați, iar invidia lor față de ei îi este absolut străină. Într-un anumit sens, el recunoaște situația privilegiată a săracului. Însă categoriile de "sărac" și "bogat" nu trebuie înțelese din unghi social, ele fiind categorii spirituale ce desemnează fie o eliberare, fie o aservire în raport cu bunurile materiale ale lumii. Dacă cel pe care soarta l-a desemnat să fie "bogat" devine cu ușurință sclavul bogăției sale, "săracul" lipsit de bunuri materiale poate să fie aservit de setea de bogăție, lăsîndu-se cuprins de un sentiment de invidie. Creștinismul afirmă cultul sărăciei voluntare, realizată deplin de "săracul lui Dumnezeu", Sfîntul Francisc. Doar el susține valoarea pozitivă și beatitudinea "lipsei". Socialismul este mișcarea care înțelege cel mai puțin această atitudine față de sărăcie și bogăție. El tinde, în formele sale predominante, spre abundența bunurilor, afirmîndu-se pe aviditatea și invidia dezmoșteniților sorții față de cei norocoși. Și cînd obține victoria, vechii săraci devin noii bogați și încearcă o plăcere răutăcioasă în a-i aduce la sărăcie pe vechii bogați. Ascetismul este străin socialismului. Preceptele evanghelice despre bogăție și sărăcie sînt intraductibile în categorii sociale. Și dacă, pornind de la adevărul creștin absolut, este imposibil să se tragă concluzia că "săracii" invidioși și răzbună-

5 Distincția pe care o face Charles Péguy între "sărăcie" și "mizerie" este foarte interesantă. Cea din urmă nu poate fi tolerată în societatea umană.

tori trebuie să-i distrugă pe "bogaţi", este încă mai imposibil, dacă putem spune aşa, să se creadă că nu trebuie ameliorată social situaţia primilor şi limitată puterea celor din urmă. Totuşi, problema celei mai echitabile organizări sociale, în care nu va exista nici o bogăţie nici o sărăcie revoltătoare, vine dintr-un cu totul alt plan decît problema spirituală referitoare la "bogăţie" şi "sărăcie".

Ar fi la fel de greşit să se conchidă că creştinismul pretinde o indiferenţă faţă de organizarea socială şi o acceptare umilă şi docilă a unui anumit regim. Nu există regim social veşnic şi absolut prin semnificaţia sa; orice regim este creat şi modificat de oameni, fiind într-o stare de fluiditate şi neavînd decît o stabilitate cu totul temporară şi relativă. De asemenea, este imposibil de admis că un regim se transformă, se perfecţionează şi se apropie de o mai mare justiţie datorită eforturilor altuia, dar niciodată datorită mie, a creştinului, şi să se creadă că eu trebuie să mă plec în faţa ordinii sociale pe care alţii mi-au hotărît-o. Nu este nici o îndoială că creştinii trebuie să participe într-o manieră creatoare la modificarea, reforma şi perfecţionarea acestei ordini. Economia sclavagistă nu a fost veşnică, economia capitalistă nu este nici ea, cum nu va fi, dacă se va naşte într-o zi, nici economia socialistă. Toate economiile nu sînt decît formaţiuni istorice relative. Iată de ce, fiecare dintre noi stă înaintea unei alegeri şi trebuie să se întrebe ce cauză trebuie să apere şi ce trebuie să creeze. Responsabilitatea organizării sociale îi revine fiecăruia şi nimeni nu are dreptul să se dezintereseze de ea sau să o accepte cu resemnare. Omul este destinat să creeze atît în viaţa sa individuală, cît şi în cea socială. Însă etica creştină cere aici un realism, ea fiind ostilă utopiilor şi fantasmelor. La baza utopiei sociale stă vechea idee şi speranţă a milenarismului. Însă germenul religios şi autentic pe care îl conţine, legat de venirea Împărăţiei lui Dumnezeu, este complet desfigurat. Într-adevăr, societatea perfectă nu poate fi gîndită decît într-un cosmos perfect, şi numai ca transfigurare a lumii, noul pămînt şi noul cer, ca Noul Ierusalim, venirea Împărăţiei lui Dumnezeu, dar nu sub forma unei organizări politice sau sociale

stabilită în condiţiile pămîntului şi timpului nostru. Aici, toate realizările sociale rămîn relative, putînd reprezenta o ameliorare în raport cu ceea ce a fost înainte, fără ca totuşi să atingă vreodată perfecţiunea.

8. Sexul, căsătoria şi iubirea

Problema eticii sexuale şi erotice este una dintre cele mai complexe, profunde şi metafizice. Etica sexului stă, mai mult decît oricare alta, sub jugul cotidianităţii sociale. Şi aici, partea cea mai intimă a persoanei, pe care îi este ruşine să o arate oricui, şi care în exterior este insesizabilă, devine în acelaşi timp cea mai organizată şi reglementată social vorbind. Această stare de lucruri rezultă din faptul că urmarea vieţii sexuale este naşterea de copii, perpetuarea genului uman, din faptul că acest fenomen intim şi personal are consecinţe sociale. Din acest motiv, în viaţa sexului apare un conflict de cele mai multe ori tragic între persoană şi societate, o ciocnire fatală între destinele individuale şi cele colective. Tocmai datorită faptului că elementul intim şi personal este reglementat în viaţă (persoana trebuind să răspundă înaintea societăţii pentru sentimente şi acţiuni ce nu au nimic social şi nu sînt sesizabile decît prin consecinţele lor), nu există domeniu în care să fi pătruns mai multă ipocrizie şi faţă de care judecăţile să fi fost mai impregnate de laşitate. Căci în judecăţile pe care le au despre viaţa sexului, oamenii demonstrează cea mai mare lipsă de sinceritate, arătîndu-se cei mai temători şi terorizaţi de societate; în timp ce, tocmai aici, judecăţile şi aprecierile eticii pure ar trebui să fie eliberate de sub puterea cotidianităţii sociale, ar trebui desocia-

lizate şi individualizate în principiu.

Primul punct ce trebuie stabilit este următorul: viaţa sexului nu este accesibilă acestei cotidianităţi decît ca fapt fiziologic sau ca fapt social. Ca fapt fiziologic, viaţa sexului antrenează fie naşterea de copii şi continuarea genului uman, fie depravarea şi dezagregarea speciei. Ca fapt social, viaţa sexului, avînd ca rezultat formarea familiei, se organizează în conformitate cu interesele societăţii şi ale speciei, potrivit structurii lor. Însă fenomenul iubirii între bărbat şi femeie rămîne în totalitate inaccesibil cotidianităţii sociale. Aceasta îl neglijează pur şi simplu şi îşi reduce judecata despre el la consideraţiuni fiziologice şi sociale. Or iubirea, prin esenţa sa, este un fenomen extra-social, care nu are nici un raport cu societatea şi specia, un fenomen eminamente personal, legat exclusiv de individ. Şi totuşi, în pofida importanţei sale, eticile tradiţionale nu au menţionat-o, pentru că ele nu au tratat în general decît problema căsătoriei şi a familiei.

Este tulburător îndeosebi să se constate că doctrina creştină şi învăţaţii Bisericii n-au remarcat fenomenul iubirii şi n-au avut nimic de spus despre semnificaţia sa. Într-adevăr, tot ce putem afla în literatura patristică şi la teologii creştini privitor la căsătorie şi familie ne frapează prin nivelul său inferior. Tratatul Sfîntului Methodius Patarsky, *Festinul celor zece Fecioare*, este de o banalitate jalnică. El se rezumă la o descriere a proceselor fiziologice şi la o exaltare a virginităţii, însă nu a aprofundat nici una din problemele sexului şi căsătoriei. Cît despre tratatul Fericitului Augustin, el este de necitit, ca să spunem aşa, într-atît degajă un spirit de îmburghezit[1]. În realitate, tratatele Fericitului Augustin şi ale atîtor alţii despre sex şi căsătorie sînt tratate despre organizarea vieţii generice şi amintesc mai ales de dizertaţiile despre creşterea animalelor domestice. Destinul şi iubirea personală lipsesc cu totul din ele. Fenomenul iubirii, ce se deosebeşte radical de fenomenul fiziologic al satisfacţiei sexu-

1 Atitudinea Fericitului Augustin faţă de femeia ce i-a fost însoţitoare timp de cincisprezece ani şi de la care a avut un copil, dovedeşte mediocritatea ideilor sale despre iubire.

ale şi, deopotrivă, de fenomenul vieţii speciei în familie, nu este menţionat de nici unul dintre ei. El este raportat după cum se pare la sfera poeziei şi misticii, fapt ce provoacă o atitudine de neîncredere în privinţa sa. Deşi pentru gîndirea creştină viaţa sexului a rămas un fapt exclusiv fiziologic şi social ce priveşte viaţa speciei şi nu pe cea a individului, ea va institui prin Biserica sa taina căsătoriei. Or, taina fiind legată întotdeauna de viaţa intimă a persoanei, rezultă de aici pentru lumea creştină o tragedie extraordinară: viaţa persoanei este sacrificată speciei şi societăţii. Chiar natura tainei căsătoriei prezintă o problemă insolubilă, în contrast absolut cu celelalte taine. La drept vorbind, esenţa materiei sale rămîne insensibilă.

Biserica celebrează taina căsătoriei, legînd destinul a două fiinţe, pentru orice bărbat şi femeie care par liberi în aparenţă şi care îşi exprimă într-un mod formal consimţămîntul la această unire. Şi atît pentru Biserică, cît şi pentru societate în general, viaţa intimă a persoanei rămîne, sub acest raport, inaccesibilă, indeterminabilă şi impenetrabilă. Biserica va uni o tînără fată de şaptesprezece ani, al cărei consimţămînt poate fi lipsit de orice sinceritate şi acordat sub influenţa fricii, cu un septuagenar căruia părinţii săi i-o dau împotriva voinţei sale şi avînd în vedere consideraţii interesate. Biserica nu are nici o posibilitate de a realiza dacă unul dintre cei uniţi nu iubeşte pe altcineva şi nu este legat deja de acela înlăuntrul său. În aceste condiţii, căsătoria se găseşte mereu redusă la un rit formal, lipsit de orice conţinut spiritual, antrenînd chiar consecinţe fatale în viaţa indivizilor. Singurul punct în care ar fi într-adevăr profundă şi mistică este cel al identificării ei cu viaţa martirilor, pe care o evocă coroniţele puse pe capetele tinerilor căsătoriţi în celebrarea ortodoxă a tainei. Căci într-o căsătorie autentică, avînd o semnificaţie reală, soţii trebuie să-şi poarte reciproc poverile şi suferinţele, viaţa pe pămînt fiind întotdeauna torturantă, iar iubirea adevărată întotdeauna tragică. Însă unirea conjugală se dovedeşte a fi cel mai adesea o cursă în care cad indivizii, fie în urma unei constrîngeri exercitate asupra lor, fie din calcul, fie din uşurătate şi atracţie pasageră. De aceea negarea divorţului,

pe care Biserica Catolică o menţine cu o deosebită insistenţă, este una dintre cele mai mari cruzimi ale vieţii, ce constrînge oamenii la minciună, la ipocrizie, într-un cuvînt la profanarea celor mai intime sentimente ale lor. Căsătoria ca taină, aşadar mistică prin sensul său, este veşnică şi indisolubilă. Acesta este un adevăr absolut. Însă conştiinţa creştină trebuie să recunoască faptul că majoritatea căsătoriilor sînt lipsite de acest sens mistic, nefiind astfel legate de veşnicie. Teza care se sprijină aşadar cînd pe un text din Evanghelie pentru a afirma indisolubilitatea căsătoriei, mi se pare îndeosebi puţin convingătoare. Într-adevăr, Evanghelia ne-a revelat viaţa absolută, în ea nu găsim nimic ce ţine de relativ; dar această absoluitate este totdeauna o revelaţie a Împărăţiei lui Dumnezeu şi nu ar trebui să fie erijată într-o normă şi o lege exterioare pentru viaţa noastră. Iată de ce negarea divorţului corespunde unei concepţii juridice a creştinismului.

Este interesant de constatat aici maniera diferită în care sînt interpretate, pe de o parte, doctrina evanghelică despre sex şi căsătorie, şi pe de altă parte, doctrina evanghelică despre proprietate şi bogăţie. Dacă se poate invoca un text evanghelic pentru a justifica concepţia despre căsătorie ca instituţie absolută şi indisolubilă, cu scopul de a o transforma în lege a vieţii sociale, cred că putem, cu egală îndreptăţire, să ne raportăm la Evanghelie pentru a nega într-un mod radical proprietatea şi bogăţiile, pentru a afirma sărăcia. Este aici un absolut identic celui al Împărăţiei lui Dumnezeu, în care căsătoria – mistică prin semnificaţia sa – este veşnică şi indisolubilă, iar proprietatea, aservirea faţă de bunurile materiale nu există. Dar oamenii s-au temut să interpreteze în acest sens doctrina evanghelică, iar forma socială a proprietăţii şi-a întins influenţa asupra formei sociale a familiei. De fapt, familia ca instituţie socială este legată de proprietatea privată şi există temerea ca pierderea acesteia să nu antreneze propria sa prăbuşire. Însă nu este nici o îndoială că, în ceea ce priveşte doctrina indisolubilităţii căsătoriei şi negării divorţului (doctrină ce nu are nici un raport cu viaţa intimă a persoanei şi nu are nimic mistic, fiind eminamente

raţionalistă), cotidianitatea socială adaptează adevărul evanghelic scopurilor sale. Căsătoria este mistică şi indisolubilă, dar numai ca unire ce se bucură de o esenţă veşnică în care se restabileşte imaginea androgină a omului, în care fiecare îl găseşte pe cel ce-i este predestinat; altfel spus, această veşnicie şi această indisolubilitate corespund unui adevăr ontologic. Căsătoria este o taină, însă doar atunci cînd conţinutul său este iubirea, cînd posedă o realitate ontologică, caz în care proprietatea sa fundamentală este libertatea. Orice constrîngere sau violenţă socială retrage unirii dintre două fiinţe sensul său tainic şi mistic.

Iată de ce căsătoria şi familia neîntemeiate pe iubire şi libertate, trebuie privite ca instituţii sociale, juridice şi economice, determinate de legile cotidianităţii şi distingîndu-se de taină. Nu este sacră, tainică şi mistică decît iubirea ontologică, iubirea unică şi veşnică ce duce la Împărăţia lui Dumnezeu. Şi acest sens sacru şi mistic nu a fost pus în valoare de conştiinţa Bisericii. Această misiune îi revine aşadar eticii creatoare, de care este legată şi care se deosebeşte radical de cea a cotidianităţii sociale. Pînă în prezent, viaţa sexului, căsătoria şi familia se găseau sub jugul lui *das Man*. Rozanov (în care trebuie recunoscut cel mai mare critic al ipocriziei creştine în ceea ce priveşte sexul) are dreptate să sugereze că, în creştinism, nu sînt apărate căsătoria, familia, conţinutul, realitatea, ci forma, ritul şi legea. Ceea ce atacă el este purul nominalism, anti-realismul şi anti-ontologismul[2]. Într-adevăr, nu există domeniu în care nominalismul triumfă atît de mult ca în viaţa sexului şi a familiei. Şi de aici decurg nenorociri incalculabile ce mutilează viaţa umană, sacrifică persoana în numele legilor abstracte, a formelor şi cuvintelor al căror conţinut real a dispărut. Întoarcerea la realităţi are deci aici, ca peste tot altundeva, o importanţă eliberatoare. De aceea, etic vorbind, trebuie salutat orice proces care va elibera viaţa sexului şi a familiei, proces care va însemna pentru conştiinţa creştină cu totul altceva, evident, decît o proclamare a drepturilor trupului. Asceza în raport cu sexul are

2 Cartea sa, pe care am citat-o deja, conţine multe idei remarcabile asupra subiectului.

o mare valoare în creştinism şi poate chiar dobîndi una mai mare. Însă această asceză este opera persoanei, a spiritului său liber, ea corespunde unei sporiri a spiritualităţii şi nu unei constrîngeri sociale. Persoana umană trebuie eliberată în exterior şi social numai subordonînd-o în interior şi spiritual ascezei voluntare, revelîndu-i sensul iubirii. Eliberarea spirituală de sclavia avidităţii sexului, ce degradează demnitatea omului, sublimarea atracţiilor inconştiente sînt exigenţe fundamentale ale eticii. Această eliberare spirituală nu se dobîndeşte doar printr-o asceză negativă, dimpotrivă, ea se obţine mult mai mult prin transfigurarea creatoare a energiei sexuale. Iubirea autentică este mijlocul cel mai puternic de a învinge aviditatea sexului, sursă a sclaviei şi a căderii. Dobîndirea castităţii, prin intermediul ei, corespunde dobîndirii integralităţii, unui triumf asupra decăderii sexului, asupra sfîşierii şi dedublării.

Viaţa intimă a iubirii sexuale este misterul a două fiinţe, căruia nimeni nu-i poate întrezări realitatea şi peste care nimeni nu se poate erija ca judecător. Acesta este elementul cel mai interior şi mai intim al persoanei umane, pe care nu vrea să-l divulge celorlalţi şi îl ascunde uneori chiar de ea însăşi. Viaţa sexului este legată de ruşine, ceea ce este o probă a lamentabilei sale geneze. Timiditatea şi teama pe care le încearcă un sex faţă de celălalt sînt învinse fie în mod pozitiv prin iubire, adică prin transfigurarea pudorii, fie în mod negativ prin depravare, adică prin pierderea oricărei ruşini. Şi tragedia iubirii sexuale rezultă înainte de toate din faptul că intimitatea, misterul dintre două fiinţe umane, vizibil şi accesibil numai lor, se profanează şi devine public în cotidianitatea socială. Ar fi normal ca nimeni, nici societatea şi nici un alt terţ, să nu fie la curent cu ceea ce uneşte două fiinţe ce se iubesc. Dar iubirea sexuală are consecinţe ce o precipită în cîmpul vizual al cotidianităţii sociale şi o supun legilor sale, deşi prin esenţa sa nu-i aparţine. Şi de aceea este ea atît de tragică pentru persoană, care asistă neputincioasă la profanarea sa, la judecarea sa de către o societate ce se erijează în arbitru – şi care îşi vede toate speranţele spulberate. Dar mai grav este faptul că societatea nu este singura ce o pro-

fanează: persoana însăşi prin pasiunile sale păcătoase, prin atracţiile şi afectele sale se face vinovată de acelaşi lucru. Iubirea este un zbor spre veşnicie şi o coborîre în timp, în care este supusă morţii şi corupţiei. În ea se contopesc două principii: veşnicul şi temporalul, Afrodita cerească şi Afrodita pămîntească. Acest element terestru, temporal şi vulgar este cel ce o supune cotidianităţii sociale. În virtutea legăturii ei fatale cu descendenţa, societatea încearcă să-i controleze calitatea, ceea ce se dovedeşte dincolo de puterile sale şi antrenează consecinţe neprevăzute. Singură iubirea mistică, ce va depăşi elementul speciei şi va fi personală pînă în ultima sa profunzime, va reuşi să se sustragă definitiv cotidianităţii sociale şi să se elibereze din jugul colectivităţii. Ontologic vorbind, între două fiinţe ce se iubesc orice terţ este în plus, cu excepţia lui Dumnezeu, singurul admisibil şi care le este superior; şi dacă ele se află sub autoritatea altor indivizi şi a societăţii, responsabilă de acest fapt este numai decăderea lor.

Iubirea considerată în elementul ei pur, în originalitatea sa, face dovada unui fenomen personal, în timp ce familia este un fenomen social. Aici se ascunde tot tragicul iubirii autentice, care descinde dintr-o altă lume în aceasta. Iubirea sexuală, actualizîndu-se în cotidianitatea socială, creează familia. Formele acesteia sînt supuse schimbării, ca şi cotidianitatea, în care nu adastă spiritul veşniciei. Conservatorismul său nu este în general o protecţie a ceea ce este veşnic, ci a temporalului. Familia monogamică, a cărei formă ni se pare veşnică şi imuabilă, aparţine în realitate timpului în care a apărut. Ea a fost precedată de forme totalmente diferite. În această privinţă, Bahoffen poate prezenta un mare interes, el fiind unul dintre primii care au dovedit existenţa unui comunism sexual primitiv, din care va apărea monogamia după trezirea spiritului şi a persoanei[3]. Prima putere şi prima autoritate au fost exercitate de principiul matern, iar omul a trecut prin stadiul matriarhatului. Trebuia să fie aşa, principiul feminin fiind infinit mai legat de sex decît principiul

---

3 Vezi Bahoffen, *Das Mutterecht*, şi Engels, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates*.

masculin. Într-adevăr, tocmai lui îi corespunde, prin excelenţă, elementul generic, pe cînd în elementul masculin, dimpotrivă, are prioritate principiul personal. Aservirea bărbatului faţă de sex şi specie corespunde, în definitiv, unei aserviri faţă de elementul feminin reîntors la chipul Evei. La drept vorbind, doar la femeie sexul este realmente original, profund şi îi pune stăpînire pe întreaga fiinţă. La bărbat el este secundar, mai superficial şi diferenţiat într-o funcţie particulară. De aceea, în iubirea sexuală femeia dovedeşte mai mult talent şi geniu decît bărbatul. Elementul generic al sexului nu este profund şi semnificativ decît la ea; bărbatul, dimpotrivă, aspiră să se elibereze de el, cu toate că nu reuşeşte decît în mod superficial. Acest lucru se explică prin faptul că acest element este legat de maternitate, care constituie un principiu metafizic veşnic, fără a fi în mod necesar în legătură cu naşterea de copii. Maternitatea corespunde unui principiu cosmic de solicitudine şi apărare a vieţii împotriva pericolelor ce o ameninţă, ea este expresia unei protecţii ce se exercită nu doar faţă de copii în sensul propriu al termenului, ci faţă de aceşti veşnici şi neputincioşi copii care sînt majoritatea fiinţelor umane. Ea singură cunoaşte secretul acestei tandreţi ce încălzeşte şi consolează. Demonismul naturii feminine este învins prin maternitatea cosmică. Femeia este mamă în potenţă, şi asta nu doar faţă de fiinţele particulare, ci faţă de întreaga natură, de lumea întreagă, decăzută şi neputincioasă în degradarea sa. Spiritul eroic şi cuceritor al bărbatului nu ar putea apăra lumea de o ruină definitivă. Şi orice iubire autentică cuprinde un element de maternitate veşnică: soţia este în acelaşi timp şi mamă. El nu lipseşte decît la acea soţie, amantă sau curtezană care, vampirică, ia fără să dea nimic în schimb. Totuşi, nici maternitatea nu este la adăpost de primejdii în cotidianitatea socială, fiind expusă la pasiuni şi atracţii păcătoase. Din acest motiv şi ea necesită o regenerare şi o transfigurare, care din generică să o facă spirituală. De altfel, etic vorbind, scopul constă întotdeauna în a transfigura legăturile naturale în legături spirituale. Imaginea acestei transfigurări veşnice ne este dată de Sfînta Fecioară.

Familia este legată de cotidianitatea socială, fiind supusă legilor sale, şi de aceea scade adesea ardoarea iubirii. Dar ar fi o greşeală să se deducă de aici că ea nu comportă nici o profunzime şi să i se refuze în mod superficial orice sens spiritual. Acest sens nu constă doar în faptul că iubirea este introdusă sub formă familială în lumea noastră banală, ci înainte de toate în faptul că familia îi învaţă pe membrii ce o compun să-şi poarte unii altora greutăţile, ea reprezentînd o şcoală a jertfei, ce uneşte sufletele în faţa suferinţelor şi neliniştilor vieţii. Familia presupune o dualitate, ca aproape totul în lumea decăzută, căci dacă îi este dat să domolească anumite suferinţe şi să uşureze unele greutăţi, îi este uşor de asemenea să creeze altele noi şi incalculabile. Dacă într-un fel ea eliberează individul, tot ea îl şi aserveşte, provocîndu-i conflicte tragice cu vocaţia şi viaţa sa spirituală. Şi din acest motiv, omul trebuie uneori, conform Evangheliei, să-şi abandoneze casnicii, tată sau mamă, soţ sau soţie. Cînd evadează din căldura şi limitarea familiei, spre cercul vast al societăţii, cînd fuge de răceala colectivităţii pentru a se refugia în familie.

Veşnica tragedia a familiei este datorată faptului că bărbatul şi femeia reprezintă două lumi distincte, ale căror scopuri nu coincid niciodată. Acest principiu tragic există deja în iubire, însă el se cristalizează în familie, unde totul se îngreunează, se solidifică şi unde tragicul însuşi dobîndeşte un caracter banal. Femeia are o structură psihică şi un sentiment al vieţii ce se diferenţiază radical de cele ale bărbatului. Ea aşteaptă de la familie şi de la iubire incomensurabil mai mult decît el. Într-adevăr, există în atitudinea ei faţă de sex o integralitate şi absoluitate cărora nu le pot corespunde dedublarea şi relativitatea atitudinii masculine. În fond, majoritatea căsătoriilor sînt nefericite. Ele ascund conflicte penibile ce pun în legătură conştientul şi inconştientul. Primul, elaborat de cotidianitatea socială, încearcă să-l reprime pe al doilea, care provoacă în familie un număr incalculabil de dificultăţi. Singură iubirea autentică reuşeşte să învingă conflictele lor şi să rezolve în mod fericit relaţiile dintre ele. Dar adevărata iubire este o floare rară în lumea noastră, ea

neaparţinînd cotidianităţii.

Atunci cînd există iubirea, ca fundament ontologic al unirii conjugale, chestiunea necesităţii absolute a monogamiei nu se pune. Ea nu se pune decît atunci cînd a dispărut sentimentul adevărat, cînd el s-a răcit sau a murit şi se încearcă înlocuirea interiorului cu ceea ce este exterior, energia binefăcătoare cu legea. Unirea monogamică absolută nu este creată decît pentru a preveni un rău posibil, căci în fericire, nici măcar nu ne gîndim la ea şi este inutil să recurgem la lege pentru a o afirma. Monogamia nu se arată contradictorie decît în iubirea nefericită, în incompatibilitatea fatală. Şi ar trebui mai bine să se recunoască faptul că ea nu corespunde legii naturale a unirii sexuale. Ea nu este sub nici o formă inerentă "naturii" omului, nu a existat dintotdeauna şi nu a apărut decît într-un anumit stadiu al dezvoltării umane. Dacă monogamia este posibilă, ea nu este realmente astfel decît după har şi nicidecum după natură sau după lege. Ea este mai mult un fenomen de ordin spiritual şi mistic decît de ordin natural sau social. În aceasta constă de altfel paradoxul său fundamental. Într-adevăr, căsătoria monogamică este revendicată de cotidianitatea socială, căreia tocmai că nu-i este inerentă prin natura sa. Sîntem aşadar obligaţi să recunoaştem că ea nu poate fi afirmată decît nominal, dar nu şi în mod real. În lumea banalităţii civilizate, familia monogamică îşi găseşte corelativul şi corectivul în înspăimîntătorul fenomen al prostituţiei, în sensul larg al termenului, unul dintre fenomenele cele mai infamante ale vieţii umane legalizat de cotidianitate. La drept vorbind, monogamia reală nu există în societatea contemporană, ea nu este decît o minciună, o ipocrizie convenţională şi un nomina-lism al legii. În consecinţă, o revoltă împotriva vieţii familiei monogamice ar fi absolut normală. În definitiv, critica lui Rozanov era profund justificată.

În lumea realităţilor autentice, problema căsătoriei monogamice se rezolvă într-o manieră total diferită. Din punct de vedere spiritual şi mistic, "infidelitatea" este un fenomen înspăimîntător, ea echivalează unei trădări ce abandonează veşnicul pentru temporal, unei victorii a morţii asupra vieţii. Ea

devine aşadar o problemă religioasă, ontologică, legată de profunzimea existenţei. Nu la fel stau lucrurile din punctul de vedere al cotidianităţii sociale şi al legalismului burghez, deoarece, pentru ele, nu numai că "infidelitatea" este mai puţin gravă, dar în realitate ea nu există ca fenomen spiritual particular; tot ce i se cere este să nu forţeze norma socială, să nu zdruncine fundamentele exterioare ale căsătoriei şi familiei, o înţepătură şi atît. Aici, "infidelitatea" nu prezintă nimic anormal. Problema ei nu se pune pentru om, în toată profunzimea şi gravitatea sa, decît atunci cînd se situează în faţa veşniciei. "Infidelitatea" este negativă cînd este luată în considerare din perspectiva veşniciei; considerată sub unghiul timpului, ea nu oferă decît un fenomen dintre cele mai banale.

Însă cotidianitatea socială, cu legea sa, se interesează aici nu de problema spirituală, de persoană, ci de organizarea speciei şi a societăţii. Şi ea se vede obligată să afirme şi să apere în mod coercitiv ceea ce îi este, în realitate, total indiferent. Ceea ce a stabilit ea drept fundament al căsătoriei, prin intermediul unui mare număr de gînditori creştini, ne frapează prin desfigurarea conştiinţei morale şi prin contrastul său cu etica creştină personalistă. Într-adevăr, singurul scop moral ce i se recunoaşte unirii bărbatului cu femeia este naşterea de copii. Altfel spus, i se atribuie unui proces generic (care relevă natura neiluminată şi ignoră persoana) caracterul suprem al unui principiu religios şi moral. De fapt, etica întemeiată pe conştiinţa demnităţii persoanei şi a spiritului, trebuie să recunoască drept imorală unirea dintre bărbat şi femeie ce şi-a pus ca scop exclusiv perpetuarea speciei. Căci asta înseamnă a aplica relaţiilor umane principiul creşterii animalelor. Scopul şi sensul acestei uniri nu se află nici în specie, nici în societate, ci numai în persoană, în aspiraţia sa la plenitutine şi la integralitatea vieţii, la veşnicie[4]. Teoria care vede scopul şi esenţa unirii conjugale în reproducere trebuie recunoscută, chiar şi numai din perspectivă psihologică, drept inconsecventă. În fapt, nimeni nu s-a căsătorit niciodată în ve-

---

4 Vezi Vladimir Soloviov, *Le Sens de l'Amour*, studiul cel mai remarcabil dintre toate cele ce tratează problema.

derea acestui scop, şi dacă se găseşte cineva care să susţină contrariul, nu o face decît în mod ipocrit pentru a se pune în valoare în faţa cotidianităţii sociale. Oamenii se căsătoresc datorită atracţiilor insurmontabile, pentru că iubesc, aspiră la apropierea de cel iubit şi la unirea cu el, şi uneori, vai, din consideraţiuni interesate. Unirea fizică avînd în vedere procreaţia este o invenţie a conştiinţei. Sub acest raport, Schopenhauer ar fi deja mai aproape de adevăr, cînd susţinea că geniul speciei converteşte în instrumentul său persoana ce trăieşte iluzii erotice şi o induce în eroare. Însă reciproca nu este niciodată adevărată. În fond, doctrina ce subordonează procreaţiei sensul şi valoarea căsătoriei, trebuie să vadă în erosul relaţiilor dintre bărbat şi femeie, de la formele elementare ale atracţiei sexuale pînă la formele supreme ale iubirii, o iluzie şi o autosugestie. Ea trebuie să ia în mod conştient partea geniului speciei şi să vadă un adevăr moral în faptul că persoana devine jucăria intereselor sale. Şi spune că i se permite să susţină această teorie fără măcar să simtă amara ironie a lui Schopenhauer! Asta rezultă evident din faptul că problema sensului iubirii nu a fost pusă. Or, etica trebuie nu doar să pună această problemă, ci şi să o rezolve, recunoscîndu-i această semnificaţie persoanei şi nu speciei. E curios că tocmai pe terenul creştinismului, la trubadurii Evului Mediu, s-a afirmat iubirea dintre bărbat şi femeie, iubire ce-şi găsea expresia supremă în cavalerism, în cultul Doamnei Iubite, şi pe care conştiinţa creştină, teologia în serviciul cotidianităţii sociale, o respinge şi nu o ia în considerare.

Aici atingem problema cea mai complexă a metafizicii religioase. Creştinismul pune în faţă cultul virginităţii şi îl leagă de cel al Fecioarei Maria. Acesta este de altfel singurul punct în care el avea să abordeze într-o manieră profundă problema sexului. Căci doctrina sa despre căsătorie şi familie a fost, cel mai adesea, oportunistă şi adaptată banalităţii sociale. Virginitatea este legată de persoană, în timp ce căsătoria este legată de specie, de familie, de societate. Dar, făcînd din naşterea de copii unicul scop susceptibil să justifice căsătoria, creştinismul a subordonat acest scop relaţiilor fiziologice ce însoţesc pierderea virginităţii, în vreme ce, metafizic vorbind, îl dispre-

țuiește, considerîndu-l o stare inferioară. Perpetuarea genului uman implică pierderea integralității, aservirea persoanei și spiritului față de elementul generic inconștient, materiei. Faptul că unirea fizică dintre bărbat și femeie (ce presupune pierderea virginității, catastrofală îndeosebi pentru cea din urmă) este desemnată să perpetueze specia umană, marchează căderea omului în viața sexuală. Or sensul iubirii, ideea sa și principiul său corespund tocmai unei victorii asupra acestei vieți decăzute a sexului, în care persoana și spiritul sînt transformate în instrumente ale speciei impersonale și infinitul rău se substituie veșniciei. Iubirea este tocmai restabilirea principiului personal în sex, nu a unui principiu natural, ci spiritual. În mod empiric, iubirea este un fenomen mixt; el este atras spre regiunile inferioare, desfigurat de atracțiile naturale. Iubirea presupune o angoasă, de unde o atitudine de suspiciune în privința sa. Totuși, atît prin ideea sa cît și prin sensul său, ea se deosebește esențialmente de aviditate, nu are în mod necesar legătură cu atracția fiziologică și poate chiar să se elibereze de ea. De aceea, sensul spiritual al unirii conjugale nu poate consta decît în iubire, în iubirea personală dintre două ființe umane, în dorința de a recrea unicul chip androgin, adică într-o victorie asupra singurătății[5]. A recunoaște acest adevăr, nu înseamnă a nega faptul că femeia se salvează prin naștere de copii, ci dimpotrivă, căci în lumea păcătoasă maternitatea este indiscutabil sacră. Dacă nu ar exista procreație în această lume, unirea sexuală ar ajunge la domnia depravării. Totuși cred că deasupra ei, etica creației trebuie să așeze iubirea, ca sens definitiv al unirii conjugale, ca victorie asupra ciclului naturii. Iubirea este chemată să învingă vechiul trup și să dezvăluie unul nou, în care unirea a doi indivizi, departe de a presupune pierderea virginiății, va implica realizarea sa, adică integralitatea. Numai în acest punct incandescent poate lua naștere transfigurarea lumii.

5 Iubirea unisexuală este ontologic condamnată, deoarece nu se dobîndește în ea integralitatea androgină, jumătatea fragmentată rămîne în elementul său, fără să comunice cu elementul ce-i este complementar; în alți termeni, pentru că este violată legea polarității ființei.

9. Idealurile omului. Doctrina darurilor

În conştiinţa secolelor XIX şi XX, idealul omului s-a întunecat şi a dispărut aproape complet. Din momentul în care s-a văzut în el produsul societăţii, idealul său a fost înlocuit de cel al colectivităţii. Or, societatea perfectă obţinîndu-se în afara eforturilor morale ale omului, imaginea ideală a acestuia nu putea decît să dispară. Ea a "fulgerat" ultima oară la Goethe şi la romantici, sub forma individualităţii integrale.

Într-adevăr, idealul omului nu poate fi unul profesional, ci numai cel al omului integral, ideal ce a existat de altfel în epocile anterioare. Lumea antică greco-romană a pus în valoare idealul înţeleptului, ideal ce a dovedit o atitudine integrală în privinţa vieţii, a îmbrăţişat omul în întregime şi a marcat o victorie spirituală asupra angoasei, suferinţei şi morţii, dobîndirea unei linişti interioare. Acesta a fost un ideal intelectual, în care cunoaşterii îi era atribuită o semnificaţie centrală; însă intelectualismul desemna aici regenerarea naturii umane şi cunoaşterea avea o importanţă vitală. Socrate, Platon şi stoicii ne oferă un exemplu în acest sens. Idealul înţeleptului, ce nu aparţinea doar antichităţii greco-romane, ci şi Orientului, Chinei şi Indiei, a fost semnul cel mai elevat al lumii precreştine. Lumea creştină

a răspîndit la rîndul ei un nou ideal: cel al sfîntului, adică al transfigurării integrale a omului, al apariţiei unei noi creaturi ce trebuia să învingă vechea natură. Acesta este piscul cel mai înalt ce se putea atinge. Evul Mediu creştin a creat în plus idealul cavalerului. El pune în primplan modelul nobleţii, fidelităţii, abnegaţiei şi devotamentului faţă de cauza credinţei şi a ideii sale. Şi acest ideal, într-un mod general, a contribuit la elaborarea unui tip uman al epocii creştine a istoriei. Cavalerismul, într-un fel, a modelat persoana.

Care este modelul ideal al omului, creat de noua istorie, care să se poată compara cu acela al înţeleptului, sfîntului şi cavalerului? La drept vorbind, noi nu-l cunoaştem. Nu poate fi vorba de tipul ideal al cetăţeanului, el relevînd în prea mare măsură doar viaţa societăţii, a vieţii politice. Apar o întreagă serie de figuri profesionale, pretinzînd la rîndul lor perfecţiuni ideale: cea a savantului, a artistului, a omului politic, a industriaşului, a muncitorului. Însă numai acestuia din urmă se încearcă să i se facă o imagine integrală, cea a "tovarăşului", chemat să înlocuiască în epoca noastră înţeleptul, sfîntul şi ca-valerul. Totuşi, în ea, imaginea omului dispare definitiv şi ima-ginea divină se desfigurează. Ceea ce caracterizează epoca nouă şi contemporană este tocmai fragmentarea idealului uman într-o serie de idealuri profesionale, adică dispariţia integralităţii. Savantul sau artistul nu amintesc deloc de înţeleptul antic, cum nici omul politic sau industriaşul nu amintesc de cavaler. De altfel, aceste idealuri sînt disimulate de cel al "burghezului", care le pătrunde pe toate, şi care este cel al unui om în care cotidianitatea socială îşi celebrează victoria definitivă. Burghezul reprezintă acea fiinţă totalmente socializată care, supusă lui *das Man*, este lipsită de originalitatea şi libertatea judecăţilor şi actelor. El este omul lipsit de persoană, regăsibil şi în idealul "tovarăşului", la care fiinţa spirituală este socializată în profunzime. Patronul-burghez şi muncitorul-burghez se pun în valoare şi se unesc reciproc. Burghezismul, ca fenomen spiritual şi moral, îşi are sursa în cotidianitatea socială, fie ea "burghezo-capitalistă" sau "socialo-comunistă". El marghează abandonul

originalităţii şi libertăţii spiritului, pierderea persoanei sub presiunea cotidianităţii, a numărului mai mare. Şi etica trebuie să lupte pentru imaginea ideală a omului, ca fiinţă liberă şi originală, şi să se opună cu vigoare la ceea ce în ea este determinat de cotidianitate. Idealul omului este înainte de toate cel al persoanei, faţă de care idealul societăţii nu este decît un derivat. Căci societatea spirituală nu este ea însăşi o realitate decît pentru că există în persoane. Imaginea ideală a persoanei umane corespunde manifestării în ea a imaginii divine. Şi această imagine este integrală, neavînd nimic fragmentar.

Principiile veşnice ale sfinţeniei şi cavalerismului trebuie completate printr-un nou element, în care omul îşi va desfăşura toate puterile sale: cel al creaţiei. Imaginea omului creator, realizîndu-şi vocaţia în lume, punînd în lucrare darurile pe care le-a primit de la Dumnezeu în numele slujirii Sale, corespunde imaginii ideale a omului. Această vocaţie creatoare îşi poate găsi expresia în sferele, profesiunile şi specialităţile cele mai diverse. Însă ea nu poate fi redusă la o imagine profesională.

Atunci cînd vorbim de această imagine ideală, nu o putem evoca într-un mod abstract, fără a ţine seama de bărbat şi femeie. Or, e curios de constatat cît de mult se deosebesc idealurile lor. Singur idealul sfinţeniei poate să fie inerent ambilor. Toate celelalte figuri care s-au revelat în istorie au fost, prin excelenţă, figuri masculine. Cele ale femeii corespundeau mamei, soţiei, fecioarei, iubitei fidele, însă au fost întotdeauna, într-un mod sau altul, pozitiv sau negativ, legate de sex ca proprietate universală a naturii umane. Principiul creator s-a manifestat aici mai ales în sfera iradierii iubirii sub toate formele sale. Naturii feminine îi este proprie mult mai mult naşterea de copii decît creaţia. Prin ea, trebuie să se-nţeleagă nu doar procreaţia în sensul limitat al termenului, ci şi orice dar al energiei şi domeniului ei, adică principiul cosmic prin distincţie de principiul personal. Femeia este sufletul lumii şi al pămîntului, care zămisleşte şi se adăposteşte în sînul său. Principiul său nu este doar cel al maternităţii, ci şi al virginităţii, adică sursa castităţii. Şi în această calitate ce-i este inerentă, ea provoacă principiului masculin un

cult şi o veneraţie. Imaginea ideală a feminităţii ne este oferită în Maica Fecioară. Femeia este mai puţin o creatoare cît inspiratoarea creaţiei masculine. Mai intuitivă decît bărbatul, ea colaborează prin acest sens particular la creaţia sa. Din păcate, nu de puţine ori, ea îl sufocă impunîndu-i o idolatrie, provocînd o tiranie a iubirii; într-adevăr, ea poate să-i pună piedici sau să-l aservească prin elementul sexual sau al speciei, fie ca hetairă, fie ca mamă de familie care refuză să recunoască altceva decît descendenţa şi interesele sale. Creaţia este legată de Eros şi idealul creator este un ideal erotic. Însă Erosul comportă o dualitate şi o contradicţie, putînd deopotrivă să înalţe şi să elibereze sau să înrobească şi să degradeze. Aici se ascunde întreaga complexitate a rolului femeii în creaţia umană.

În epoca arhaică a umanităţii, femeia juca se pare un rol predominant, dar mai tîrziu principiul masculin a pus stăpînire pe ea şi a aservit-o. Tot ceea ce deţinea în potenţă natura feminină, nu s-a putut desfăşura în această perioadă de sclavie. Însă a venit vremea eliberării şi manifestării tuturor posibilităţilor sale. Rolul său a sporit şi s-a extins din nou. Totuşi, acest proces este dublu ca toate procesele. Într-adevăr, dacă există o emanicipare bună, există şi una rea ce antrenează deformarea şi pervertirea feminităţii, o imitaţie himerică a bărbatului. Această emanicipare înjoseşte femeia, făcînd din ea un bărbat de categoria a doua şi lipsind-o de originalitate. Din perspectivă religioasă şi morală, fenomenul principiului feminin nu este semnificativ decît în toată profunzimea şi originalitatea sa autentică, în posibilităţile sale efective, în genialitatea sa distinctă de cea a bărbatului. Principiul masculin este, prin excelenţă, purtătorul elementului personal. Dar acest principiu, atunci cînd se separă de principiul feminin este neputincios, abstract şi incapabil să afirme imaginea ideală a fiinţei umane. Fără principiul feminin, cavalerul este tot atît de inconceptibil ca şi creatorul. Pentru a concluziona, spunem că omul este chemat la eroism în toate sferele vieţii, în această virtute trebuind văzută trăsătura cea mai universală a figurii sale.

10. Simbolismul şi realismul în etică

Una dintre sarcinile spirituale şi morale cele mai importante constă în a învinge nominalismul şi simbolismul în etică în numele realismului şi ontologismului. Pentru a face acest lucru, trebuie să se distingă morala simbolismului de cea a realismului şi să se recunoască deschis că prima predomină aproape întotdeauna. Prin morală simbolică înţelegem morala care aspiră nu la transfigurarea reală a vieţii, ci la acte cu caracter convenţional. Viaţa spirituală fiind înţeleasă ca viaţă simbolică, sfîrşeşte prin a nu mai desemna o transfigurare a vieţii psihice şi materiale. Astfel, fraternitatea se va susţine ca o simbolică spirituală, reducîndu-se la cuvinte şi gesturi determinate, fără să se resimtă în interior nici o unire religioasă şi spirituală, ba chiar încercîndu-se faţă de ea ostilitate. Ne lovim mereu de această fraternitate simbolică în lumea creştină, mai ales la cler, ea degenerînd fatalmente într-o ipocrizie convenţională. Viaţa Statului, a familiei sau a societăţii mondene este impregnată de această morală, limitîndu-se la semne exterioare. În loc de a practica realmente binele, se limitează la a-l manifesta în mod exterior. Se consideră important, semnificativ şi demn, faptul de a da anumite dovezi de respect sau veneraţie, de iubire sau milă. Moralitatea acestor gesturi s-ar putea califica drept etică rituală. În această categorie intră politeţea, al cărei caracter este simbolic, deşi importanţa sa în viaţa morală este extraordinară şi încă

insuficient apreciată. Politețea este expresia convențională a respectului față de orice om, de aceea, dintre toate formele simbolice, ea este poate cea mai realistă. În definitiv, etica legii este totdeauna rituală, deoarece ea cere omului o anumită conduită și anumite acțiuni, independent de ceea ce este prin el însuși, și fără să o preocupe să știe dacă aceste gesturi corespund unei transfigurări reale. Ea îi prescrie să acționeze ca și cum ar respecta și ar iubi, în timp ce el, de fapt, disprețuiește și urăște; ea îl constrînge să simuleze o conduită bună și o conștiință pură, în vreme ce el este o ființă josnică și fără scrupule.

Etica simbolică derivă din sacramentalism, pe cînd etica realistă derivă din profetism. Prima se traduce printr-o venerație de ordin ierarhic, care simbolizează întotdeauna ceva, și printr-o absență a respectului și atenției față de om, față de persoana unică și neînlocuibilă. Etica simbolică nu este umană, în vreme ce etica realistă (care cere o transfigurare, o realizare efectivă în viață a binelui și adevărului) este profund umană. Principiul său fundamental constă nu în a face fapte bune convenționale, ci în a fi bun, a iradia calitatea bunătății; nu în a da dovezi convenționale de iubire, ci în a fi iubitor, a iradia iubire; nu în a venera ordinul ierarhic în care perfecțiunea nu este decît simbolizată, ci în a venera omul, calitatea sa și a pune în practica efectivă această perfecțiune. Morala evanghelică nu este simbolică, ci realistă; ea ne îndeamnă la o perfecțiune asemănătoare celei a Tatălui Ceresc, la căutarea Împărăției lui Dumnezeu, adică la transfigurarea reală. Ea este orientată spre profunzimea inimii umane, altfel spus, spre sursa vieții perfecte. În etică este mai ușor să se atingă simbolismul decît realismul. Și vom spune chiar că binele poate fi manifestat în mod simbolic, dar este aproape imposibil să fie realizat în fapt. Acesta este de altfel reproșul ce i se aduce eticii evanghelice. Însă aici totul depinde de poziția noastră spirituală, de voința originară și de conștiința noastră, de calea pe care ele o vor adopta și care le va duce fie către acțiuni și semne ce simbolizează binele, fie către realizarea efectivă a binelui, către transfigurarea inimii noastre. Realismul în etică corespunde de asemenea triumfului spiritualității. Dacă

Etica simbolică este, într-un fel, o etică psihică, în care spiritualitatea nu este decît simbolizată, etica realistă este o etică a spiritualității, în care aceasta este efectiv atinsă și stăpînește viața psihică.

La drept vorbind, oamenii se ocupă cu tot felul de simboluri pentru a nu avea de realizat binele, pentru a nu lua asupra lor misiunea dificilă a triumfului real al spiritualității. Chiar așteptarea lui Antihrist poate fi un simbolism ce împiedică realizarea efectivă a adevărului creștin în viață. Este mai ușor, într-adevăr, să sanctifici viața în mod simbolic decît s-o transfigurezi realmente. Pentru etica realistă, lupta cu răul este o luptă spirituală. Iar această luptă, această cruciadă spirituală și această regenerare trebuie să aibă prioritate asupra ascezei convenționale a legii, asupra lucrărilor exterioare. Realismul și simbolismul etic sînt legate de realismul și simbolismul religios. Prin cult și adorație, prin manifestări convenționale, retorice și doctrinare, omul caută să se răscumpere în fața lui Dumnezeu pentru faptul că nu a realizat perfecțiunea în viață. Perfecțiunea este transferată de om asupra semnelor și simbolurilor, asupra cuvintelor și doctrinelor. Aici nominalismul se dovedește victorios. Retorica morală și convențională, elevația simbolică intoxică în întregime viața morală a umanității. Jurămintele pronunțate într-o stare emoțională (fie cel al celibatului, al fidelității veșnice sau al vieții monastice) sînt eminamente primejdioase. Obișnuința joacă un rol considerabil în viața morală. Morala simbolică se cristalizează în ea și o pune în acțiune în mod automat. De aceea etica realistă trebuie s-o combată cu energie. Realismul în etică corespunde unei veracități ontologice, unei iubiri a adevărului cu totul inaccesibilă eticii legii. El corespunde unei aspirații la umanitarismul autentic.

A transfigura și regenera realmente natura umană înseamnă a ajunge la frumusețe, care este de asemenea bunătatea ontologică. Într-adevăr, atunci cînd binele se realizează cu adevărat, fără a se limita la a fi un legalism simbolic, el se identifică cu frumosul. Scopul suprem este frumusețea creaturii și nu binele, care păstrează în pofida a orice amprenta legii. Frumusețea va

salva lumea; căci transfigurarea cosmosului, paradisul, Împărăţia lui Dumnezeu, reprezintă dobîndirea sa. În artă nu avem decît simboluri ale acestei frumuseţi, ea nu apare în mod real decît în transfigurarea religioasă a creaturii. Frumuseţea este ideea divină raportată la creatură, la om şi la lume, însă ea nu are misiunea să sufoce persoana, fiinţa vie şi s-o reducă la un instrument. Aici ne lovim de următorul paradox al eticii: cel al relaţiilor dintre individual şi universal, dintre viaţa persoanei şi idee.

Fiinţa individuală nu poate fi un mijloc şi un instrument pentru realizarea supra-personalului, universalului, ideii. Acesta este principiul imuabil al eticii personaliste, care totuşi, în profunzimea sa metafizică, nu neagă deloc importanţa supra-personalului şi universalului, ştiind că persoana, ca valoare supremă a vieţii morale, nu există fără valoarea ideii pe care o poartă în ea şi pe care trebuie s-o realizeze. În fond, persoana presupune în mod ontologic supra-personalul, expresie imperfectă a faptului că existenţa omului o implică pe cea a lui Dumnezeu. În consecinţă, dacă persoana umană reprezintă, pentru etică, valoarea supremă, este numai pentru că ea poartă în sine un principiu divin, pentru că este o imagine divină. Noi nu înţelegem prin aceasta că umanul este un mijloc al divinului. Pentru Dumnezeu, persoana umană este un scop, un prieten de la care aşteaptă iubire şi faptă creatoare. Pentru om, Dumnezeu este scopul, subiectul iubirii sale, El este Cel în numele căruia realizează aceste acte creatoare. Paradoxul relaţiilor dintre elementul personal şi cel supra-personal sau general, conform unei terminologii imperfecte, se rezolvă în religia Dumnezeului-Umanitate, în ideea iubirii teandrice, singura ce nu distruge persoana. Realizarea frumuseţii corespunde îndumnezeirii creaturii, descoperirii divinului în persoană. Un timp, ea nu ne apare decît sub formă de simboluri, însă vine o vreme în care trebuie să se realizeze efectiv. Transfigurarea reală a lumii create şi realizarea adevărată a frumuseţii ne conduc la cea mai angoasantă şi torturantă problemă eshatologică (etica presupunînd în mod necesar o parte eshatologică concluzivă), problema morţii şi nemuririi, a infernului şi Împărăţiei lui Dumnezeu.

Partea a treia

Lucrurile ultime

Etica eshatologică

salva lumea; căci transfigurarea cosmosului, paradisul, Împărăţia lui Dumnezeu, reprezintă dobîndirea sa. În artă nu avem decît simboluri ale acestei frumuseţi, ea nu apare în mod real decît în transfigurarea religioasă a creaturii. Frumuseţea este ideea divină raportată la creatură, la om şi la lume, însă ea nu are misiunea să sufoce persoana, fiinţa vie şi s-o reducă la un instrument. Aici ne lovim de următorul paradox al eticii: cel al relaţiilor dintre individual şi universal, dintre viaţa persoanei şi idee.

Fiinţa individuală nu poate fi un mijloc şi un instrument pentru realizarea supra-personalului, universalului, ideii. Acesta este principiul imuabil al eticii personaliste, care totuşi, în profunzimea sa metafizică, nu neagă deloc importanţa supra-personalului şi universalului, ştiind că persoana, ca valoare supremă a vieţii morale, nu există fără valoarea ideii pe care o poartă în ea şi pe care trebuie s-o realizeze. În fond, persoana presupune în mod ontologic supra-personalul, expresie imperfectă a faptului că existenţa omului o implică pe cea a lui Dumnezeu. În consecinţă, dacă persoana umană reprezintă, pentru etică, valoarea supremă, este numai pentru că ea poartă în sine un principiu divin, pentru că este o imagine divină. Noi nu înţelegem prin aceasta că umanul este un mijloc al divinului. Pentru Dumnezeu, persoana umană este un scop, un prieten de la care aşteaptă iubire şi faptă creatoare. Pentru om, Dumnezeu este scopul, subiectul iubirii sale, El este Cel în numele căruia realizează aceste acte creatoare. Paradoxul relaţiilor dintre elementul personal şi cel supra-personal sau general, conform unei terminologii imperfecte, se rezolvă în religia Dumnezeului-Umanitate, în ideea iubirii teandrice, singura ce nu distruge persoana. Realizarea frumuseţii corespunde îndumnezeirii creaturii, descoperirii divinului în persoană. Un timp, ea nu ne apare decît sub formă de simboluri, însă vine o vreme în care trebuie să se realizeze efectiv. Transfigurarea reală a lumii create şi realizarea adevărată a frumuseţii ne conduc la cea mai angoasantă şi torturantă problemă eshatologică (etica presupunînd în mod necesar o parte eshatologică concluzivă), problema morţii şi nemuririi, a infernului şi Împărăţiei lui Dumnezeu.

Partea a treia

Lucrurile ultime

Etica eshatologică

Capitolul I

MOARTEA ŞI NEMURIREA

Eticile filosofice sînt lipsite în general de o concluzie eshatologică. Şi chiar dacă ele tratează problema nemuririi, o fac fără a aprofunda problema morţii însăşi, punînd-o de preferinţă în legătură cu responsabilitatea morală a omului, cu recompensele şi pedepsele. În cel mai bun caz, această problemă este legată de necesitatea de a da un scop, o desăvîrşire aspiraţiilor infinite ale persoanei umane. Noţiunea de nemurire s-a întemeiat cu ajutorul metafizicii naturaliste, care vedea în suflet o substanţă. Însă ea nu avea aici nici o legătură cu profunda problemă a morţii, problemă fundamentală pentru conştiinţa religioasă şi în special pentru conştiinţa creştină. Într-adevăr, această problemă nu aparţine doar metafizicii, ci şi unei etici ontologice mult mai temeinice. Acest lucru l-au înţeles gînditori precum Kierkegaard şi Heidegger. Freud, într-un anumit sens, îi atribuia de asemenea o semnificaţie centrală, fapt de altfel pe deplin justificat. Căci, în raport cu problema morţii, problema nemuririi este deja secundară şi este pusă cel mai adesea într-un mod inexact. Însuşi termenul său este greşit, deoarece pare să nege faptul misterios al morţii. Cît despre chestiunea nemuririi sufletului, ea relevă o metafizică complet perimată.

Moartea este faptul cel mai profund şi mai semnificativ al vieţii, care îl ridică pe ultimul muritor deasupra cotidianităţii şi platitudinii. Numai ea pune în profunzimea ei problema sensului vieţii. Într-adevăr, aceasta nu are sens decît pentru că moartea există. Sensul fiind legat de sfîrşit, dacă infinitatea rea ar fi domnit în lumea noastră, viaţa ar fi fost absurdă. Şi este curios că oamenii care încearcă pe bună dreptate o spaimă în faţa morţii şi care văd în ea ultimul rău, sînt totuşi nevoiţi să recunoască legătura sa cu dobîndirea definitivă a sensului. Astfel, deşi este paroxismul fricii şi al răului, moartea se dovedeşte a fi singura ieşire ce permite trecerea din timpul rău la veşnicie; viaţa nemuritoare poate fi accesibilă doar prin ea. Prin urmare, în ea îşi pune omul ultima speranţă. Acesta este paradoxul său cel mai prodigios.

Conform credinţei creştine, moartea este rezultatul păcatului şi ultimul adversar ce trebuie învins. Şi cu toate acestea, ea reprezintă în lumea noastră păcătoasă un bine şi o valoare. Într-adevăr, dacă moartea provoacă în noi o angoasă inexprimabilă, asta nu se datorează doar faptului că este un rău, ci şi pentru că ea comportă o profunzime şi o măreţie ce zdruncină lumea noastră cotidiană, depăşind puterile vieţii noastre, care nu corespund decît condiţiilor acestei lumi. Pentru a fi la înălţimea înţelegerii sale şi a atitudinii ce i-o datorăm, se cere o intensitate spirituală şi o iluminare de excepţie. S-ar putea deci sugera că sensul experienţei morale a întregii vieţi constă în a-l aduce pe om la această înţelegere şi atitudine. Platon avea dreptate cînd afirma că filosofia nu este altceva decît o pregătire pentru moarte. Însă dificultatea stă în faptul că filosofia este incapabilă prin ea însăşi să ne înveţe cum să murim şi să învingem moartea. Doctrina sa despre nemurire nu ne deschide, sub acest raport, nici o cale. S-ar putea spune că, în realizările sale supreme, etica este mai mult o etică a morţii decît una a vieţii, moartea revelînd sfîrşitul, singurul care dă un sens existenţei. Viaţa nu este nobilă decît pentru că presupune moartea, care atestă că omul este destinat unei alte vieţi, unei vieţi supreme; fără ea, existenţa ar fi fost josnică şi absurdă. Însă între viaţa în timp şi viaţa în

veşnicie se întinde un abis ce nu poate fi trecut decît prin moarte, adică prin angoasa rupturii. În această lume, concepută ca izolată, finită şi sieşi suficientă, totul pare absurd, deoarece tot ce este coruptibil, tranzitoriu, adică muritor, este sursa non-sensului acestei lumi şi a tot ceea ce are loc în ea. Acesta este unul din aspectele adevărului accesibil unui orizont limitat. Heidegger are dreptate cînd spune că *das Man*, cotidianitatea, paralizează nostalgia legată de moarte[1]. Cotidianitatea nu provoacă în faţa morţii decît o frică de ordin interior, un tremur, ca înaintea sursei non-sensului.

Însă există un alt aspect al adevărului, ascuns în general orizontului limitat: moartea nu este doar indiciul non-sensului vieţii, al coruptibilităţii sale, ci şi semnul sensului său suprem. Nostalgia şi angoasa profundă ce ne apasă înaintea misterului său sînt dovada faptului că nu avem doar suprafaţă, ci şi profunzime, că nu aparţinem doar cotidianităţii vieţii în timp, ci şi veşniciei. Or, dacă veşnicia în timp ne atrage, ea provoacă în noi deopotrivă o angoasă şi o nostalgie. Acestea sînt stîrnite nu doar de sfîrşitul şi moartea a ceea ce ne este drag, a celor de care sîntem ataşaţi, ci şi, într-un grad mai mare şi mai profund, de prăpastia ce se întinde între timp şi veşnicie. Legate de trecerea acestui abis, angoasa şi nostalgia reprezintă de asemenea speranţa omului, speranţa că sensul definitiv este sortit să se reveleze şi să se realizeze în cele din urmă. Astfel, dacă moartea corespunde angoasei omului, ea corespunde şi speranţei sale, deşi nu o concepe întotdeauna şi nu îi dă adevăratul său nume. Sensul, provenind dintr-o altă lume, înflăcărează omul acestei lumi şi cere încercarea morţii. Moartea nu este numai un fapt biologic şi psihologic, ci şi un fenomen al spiritului. SENSUL SĂU CONSTĂ ÎN FAPTUL CĂ VEŞNICIA ESTE IREALIZABILĂ ÎN TIMP, ABSENŢA ÎN EL A UNUI SFÎRŞIT CORESPUNZÎND UNUI NON-SENS.

Dar moartea este un fenomen ce se produce încă în partea asta a vieţii, o reacţie împotriva necesităţii unui sfîrşit în timp

---

1 Cf. *Fiinţă şi timp*: Posibilul fapt-de-a-fi-întreg al Dasein-ului şi fiinţa întru moarte [ed. cit., p. 315 şi urm. – n.t.].

care revendică existenţa. Ea nu poate fi concepută doar ca ultimul moment al vieţii, ce deschide drumul nefiinţei sau existenţei dincolo de mormînt. Ea este un fenomen ce se întinde de-a lungul întregii vieţi, care este o neîntreruptă agonie, o experienţă a sfîrşitului continuu, o perpetuă judecată a veşniciei asupra timpului. Viaţa presupune o luptă implacabilă împotriva morţii, datorată imposibilităţii de a dobîndi plenitudinea în spaţiu şi timp. Timpul şi spaţiul sînt purtătoare de moarte, ele provoacă rupturi ce se prezintă ca experienţe parţiale ale morţii. Atunci cînd sentimentele umane slăbesc şi dispar în timp, avem o prefigurare a morţii. Cînd părăsim, în spaţiu, un individ, un animal, un loc sau un obiect, şi această despărţire este însoţită de senzaţia că nu le vom mai revedea poate niciodată, încercăm şi în acest caz o experienţă a morţii. Tristeţea oricărei despărţiri, a oricărei rupturi în timp şi spaţiu corespunde incontestabil tristeţii sale.

Îmi amintesc de nostalgia torturantă ce mă invada cînd eram copil la fiecare despărţire. Ea avea un caracter atît de universal, încît o resimţeam doar la ideea că nu voi mai revedea chipul vreunui individ ce-mi era străin, oraşul prin care treceam întîmplător, camera în care am stat doar cîteva zile, copacul pe lîngă care am trecut, cîinele ce mi-a ieşit în faţă din întîmplare etc. Această experienţă corespunde, fără nici o îndoială, unei obsesii a morţii în chiar sînul vieţii. În timp şi spaţiu, ce nu cunosc plenitudinea, moartea triumfă întotdeauna şi evocă o viaţă veşnică în care, sensul fiind victorios, despărţirea şi ruptura nu vor mai exista, ideile şi sentimentele umane nu vor mai cunoaşte declinul. Moartea survine pentru noi nu numai în momentul în care dispărem noi înşine, ci deja atunci cînd dispar cei ce ne sînt apropiaţi. Deşi nu este definitivă, avem în timpul vieţii o experienţă a morţii. Aspiraţia către veşnicie a oricărei fiinţe este esenţa vieţii. Totuşi, printr-un ciudat paradox, această veşnicie nu se obţine decît prin moarte, care este soarta a tot ce trăieşte în lume. Şi cu cît viaţa este mai complexă şi nivelul său mai înalt, cu atît este mai ameninţată. Munţii trăiesc, într-adevăr, mai mult timp decît oamenii. Mont Blanc-ul pare mai nemuritor, dacă putem spune

aşa, decît sfîntul sau geniul. Chiar obiectele se bucură de o rezistenţă superioară celei a fiinţelor vii.

Moartea are un sens pozitiv, deşi este răul cel mai înspăimîntător. O găsim în fondul oricărei pasiuni, în crimă, ură, duşmănie, depravare, gelozie, răzbunare. Amorul-propriu, aviditatea, ambiţia sînt purtătoare de moarte prin rezultatele lor. În definitiv, nu există un rău comparabil cu moartea şi crima. Moartea este răul rezultat din păcat, şi o viaţă fără păcat ar fi fost nemuritoare. Moartea este negarea veşniciei şi în asta constă răul său ontologic, ostilitatea sa faţă de fiinţă, tentativele sale de a reduce creaţia la nefiinţă. Ea rezistă creaţiei lumii de către Dumnezeu, vrînd să elibereze creatura printr-o întoarcere la libertatea pre-originară. Creatura care, în păcatul său, se opune ideii şi intenţiei pe care o are Dumnezeu în privinţa ei, nu are decît o ieşire: moartea. Şi acest lucru arată în mod negativ puterea divină în lume şi sensul divin care se manifestă în nonsens. S-ar putea chiar sugera că lumea ar fi reuşit să-şi realizeze planul său ateu al unei vieţi infinite, dar nu veşnice, dacă Dumnezeu nu ar exista; dar cum El există, acest plan este irealizabil şi moartea îl înlocuieşte.

Fiul lui Dumnezeu, Mîntuitorul şi Salvatorul, Sfînt şi lipsit de păcat, trebuia să accepte moartea şi, chiar prin acest fapt, s-o sfinţească. De unde dubla atitudine a creştinismului în privinţa ei. Hristos prin moartea Sa a învins moartea; şi jertfa Sa voluntară, provocată de răul din lume, nu poate fi considerată decît un bine şi o valoare supremă. În venerarea Crucii, ne plecăm în faţa morţii eliberatoare şi victorioase, care se transfigurează şi duce la viaţă. Şi orice existenţă din această lume trebuie să treacă prin moarte, prin crucificare, în lipsa căreia nu ar putea ajunge la Înviere, la veşnicie. Moartea nu este definitivă şi, atunci cînd este înţeleasă ca un moment al tainei vieţii, ultimul cuvînt nu-i aparţine. A te revolta împotriva ei înseamnă a i te împotrivi lui Dumnezeu. Şi totuşi sîntem chemaţi s-o combatem în mod eroic şi s-o biruim, să-i smulgem “boldul”. Lucrarea lui Hristos în lume poate fi privită ca această biruinţă, ca pregătirea Învierii şi vieţii veşnice. Binele îl constituie viaţa, forţa, plenitudinea,

veşnicia sa.

Moartea se arată a fi paradoxul cel mai uluitor al lumii, ininteligibil pentru gîndirea raţională. Ea este o nebunie devenită banalitate. Într-adevăr, cotidianitatea a slăbit sentimentul paradoxalităţii şi iraţionalităţii sale. Şi în rezultatele sale cele mai raţionalizate, ea încearcă să uite moartea, s-o ascundă de oameni, s-o facă neobservată. În ea, triumfă un spirit opus acelei rugăciuni creştine care ne cere să păstrăm cu grijă amintirea ei. În acest sens, oamenii civilizaţiei contemporane se situează mult sub vechii egipteni. Paradoxul morţii se exprimă nu doar în domeniu moral, ci şi în cel estetic. Într-adevăr, moartea este îngrozitoare, pierderea oricărei figuri şi a oricărui chip, triumful elementelor inferioare ale lumii materiale ce se manifestă în ea, par să atingă ultimele limite ale monstruozităţii. Şi totuşi este magnifică: ea înnobilează pe ultimul dintre muritori, ridicîndu-l la acelaşi grad cu cel dintîi, învinge urîţenia platitudinii şi cotidianităţii. Există un moment în care mortul pare mai frumos, mai senin, mai armonios decît atunci cînd era viu. Sentimentele hidoase şi rele dispar în prezenţa sa. Frumuseţea, farmecul trecutului sînt legate de nobleţea pe care i-o dă moartea, căci ea îl debarasează de murdăriile sale, însemnîndu-l cu pecetea veşniciei. În consecinţă, dacă ea presupune o descompunere, presupune de asemenea o purificare. Nimic din ceea ce este stricat, corupt sau coruptibil nu rezistă încercării sale. Numai ceea ce este veşnic reuşeşte s-o învingă. Şi oricît ar fi de trist, trebuie să se recunoască faptul că gravitatea vieţii este legată de moarte şi nu se dezvăluie decît în faţa misterului său. Semnificaţia morală a omului nu apare decît în încercarea morţii, a acestei morţi de care chiar viaţa sa este saturată.

Însă în pofida acestor consideraţii, este incontestabil că misiunea noastră morală constă în a lupta împotriva morţii în numele vieţii veşnice. Principiul fundamental al eticii ar putea fi formulat astfel: – acţionează în aşa fel încît să poţi afirma în orice, pretutindeni şi în privinţa a toate şi a tuturor, viaţa veşnică şi nemuritoare, aşa încît să poţi birui moartea. Este josnic să uităm dispariţia fie chiar a unei singure fiinţe vii; este josnic să ne împă-

căm cu ea. Moartea celei din urmă şi mai infime creaturi comportă ceva intolerabil şi, dacă nu este învinsă în ceea ce o priveşte, lumea nu are nici o justificare şi nu poate fi acceptată. Totul şi toţi trebuie să învie întru viaţa veşnică. Altfel spus, trebuie să afirmăm un principiu ontologic nu doar în privinţa oamenilor, ci şi a animalelor, plantelor şi chiar a obiectelor. Omul trebuie întotdeauna şi în toate să răspîndească viaţa, să iradieze energia sa creatoare.

Or, iubirea pentru tot ce este viu, depăşind iubirea ideii abstracte, constituie tocmai această luptă împotriva morţii în numele vieţii veşnice. Iubirea lui Hristos faţă de lume şi om este un dar de viaţă din abundenţă, o biruinţă asupra forţelor purtătoare de moarte. Lupta împotriva morţii în sine, care este sensul însuşi al ascezei, cere să ne comportăm faţă de noi înşine şi faţă de ceilalţi ca şi cum moartea ar trebui să ne surprindă în orice moment. Aici trebuie găsită de altfel valoarea morală a morţii. Învinge frica animalică pe care ţi-o inspiră, dar păstrează în tine angoasa sacră şi spirituală născută din taina ei. Căci, în fond, datorită ei se naşte în om însăşi ideea de supranatural. Duşmanii religiei, în special Epicur, îşi închipuie că făcînd responsabilă frica de moarte de apariţia acestei idei, o pot respinge din acest motiv. Dar ei nu reuşesc niciodată să nege că, în neliniştea sacră născută de moarte, omul intră în comuniune cu misterul cel mai profund al fiinţei, are o revelaţie. Paradoxul moral al vieţii şi al morţii s-ar putea exprima prin următorul imperativ etic: – comportă-te cu cei vii ca şi cu muribunzii, iar cu cei morţi ca şi cu cei vii. Altfel spus, aminteşte-ţi întotdeauna de moarte ca de un mister al vieţii şi, în viaţă ca şi în moarte, afirmă neobosit viaţa veşnică.

Viaţa este strîns legată de moarte nu în slăbiciunea sa, cum s-ar putea crede la prima vedere, ci în forţa, intensitatea şi supra-abundenţa ei. Este ceea ce descoperim în dionisiac şi de asemenea în iubire. Într-adevăr, iubirea, adică manifestarea cea mai intensă a vieţii, conţine întotdeauna germenii morţii; şi cel care o acceptă în forţa sa supra-abundentă şi în tragismul său, este obligat să accepte şi moartea. Cel ce ţine prea mult la viaţa sa

evită destinul iubirii şi o sacrifică altor vocaţii. Prin urmare, deşi ne face să atingem punctul culminant al vieţii, iubirea erotică, printr-un ciudat paradox, antrenează de asemenea pierderea şi moartea noastră în lume. Subiectul iubitor este condamnat la moarte şi condamnă la moarte subiectul iubit. Wagner ne-a dat în acest sens o uimitoare revelaţie muzicală în actul al doilea din *Tristan şi Isolda*. Cotidianitatea socială se străduie să slăbească această legătură dintre iubire şi moarte, ea caută să o facă inofensivă pe prima, procedînd la organizarea ei. Dar, în fapt, nu este capabilă nici măcar să o remarce. Ea nu cunoaşte decît un remediu împotriva morţii: naşterea de copii. În procreaţie, i se pare că viaţa învinge moartea. Însă această victorie ce refuză să cunoască persoana, destinul său şi speranţele sale, care nu cunoaşte decît viaţa speciei, este o victorie himerică. Într-adevăr, cel ce naşte este condamnat să moară şi în acelaşi timp îl condamnă la moarte pe cel pe care l-a născut. De altfel, natura ignoră la modul general misterul acestei biruinţe autentice ce nu poate proveni decît din lumea supra-naturală. De-a lungul întregii lor istorii, oamenii au căutat să lupte împotriva morţii, cînd cu ajutorul uitării, cînd prin idealizarea şi exaltarea desfrîului. Şi din acest conflict se nasc multe credinţe şi doctrine.

Noţiunea filosofică de nemurire naturală a sufletului, dedusă din substanţialitatea acestuia, este sterilă prin faptul că neglijează însuşi faptul morţii. Pornind de la punctul său de vedere, lupta împotriva corupţiei în numele vieţii veşnice se arată a fi inutilă. Această doctrină corespunde în definitiv unei metafizici raţionaliste, totalmente lipsită de tragic. Spiritualismul didactic nu este o soluţie la problema morţii şi nemuririi, ci o speculaţie de cabinet de lucru, eminamente abstractă şi lipsită de vitalitate. Şi la fel stau lucrurile cu idealismul, incapabil nu doar să rezolve problema, ci chiar să o pună. Idealismul, aşa cum s-a exprimat în metafizica germană, ignoră persoana, nevăzînd în ea decît o funcţiune a spiritului şi a ideii, motiv pentru care este atît de puţin sensibil la problema morţii.

Într-adevăr, nu se poate percepe tragedia morţii decît avînd o înţelegere profundă a persoanei, decît dacă o privim ca veş-

nică. Căci nu este tragică decît dispariţia a ceea ce este nemuritor prin valoarea şi destinaţia sa. Moartea omului ni se pare intolerabilă pentru că persoana din el corespunde ideii şi intenţiei divine veşnice, pentru că în ea este inclusă unitatea tuturor forţelor şi posibilităţilor umane. Persoana nu se naşte dintr-un tată şi o mamă, ci este creaţia lui Dumnezeu. Nemurirea naturală a sufletului şi a trupului nu-i este dată omului zămislit printr-un proces generic. În această lume, omul este o fiinţă muritoare. Dar el este conştient de chipul divin, de persoana pe care o poartă în sine, ştie că face parte nu doar din lumea naturală, ci şi din lumea spirituală. Şi de aceea el se consideră ca aparţinînd veşniciei; de aceea aspiră la ea. Nu elementul psihic sau cel corporal, luate în ele însele, sînt veşnice şi nemuritoare în om, ci elementul spiritual, a cărui acţiune, exercitîndu-se asupra lor, formează tocmai persoana, realizează imaginea divină. Omul este nemuritor şi veşnic ca fiinţă spirituală ce aparţine unei lumi incoruptibile, dar el nu este în mod natural şi de fapt o fiinţă spirituală; el nu este astfel, decît dacă spiritul triumfă în el şi stăpîneşte elementele sale inferioare. Integralitatea şi unitatea se nasc prin efortul spiritului şi ele constituie personalitatea. Individul natural nu este încă o persoană şi nemurirea nu-i este inerentă. Numai specia este în mod natural nemuritoare. Nemurirea se cucereşte de către persoană şi desemnează o luptă în favoarea acesteia.

Idealismul afirmă nemurirea spiritului impersonal sau suprapersonal, cea a ideii şi a valorii, însă nu şi cea a persoanei, al cărei destin veşnic le este în general sacrificat. Fichte şi Hegel ne oferă un exemplu în acest sens; acestă teorie comportă o parte de adevăr, prin faptul că nu omul natural, empiric este nemuritor şi aparţine veşniciei, ci principiul spiritual, ideal din el. Eroarea sa rezultă din faptul că acest principiu spiritual nu formează persoana pentru veşnicie, nu transfigurează toate forţele sale, ci se separă de ea, o abandoenează corupţiei şi morţii, se izolează într-un cer ideal şi creează un spirit impersonal şi inuman. Persoana ce se realizeză pe sine şi atinge integralitatea este nemuritoare. Însă în lumea spirituală, ea nu este

izolată în ea însăşi, ci este unită cu Dumnezeu, cu celelalte persoane, cu cosmosul. Materialismul, pozitivismul sînt doctrine care se împacă cu moartea, o legalizează, încercînd să o uite şi să organizeze viaţa pe morminte. Aceste doctrine sînt, din acest motiv, banale, lipsite de profunzime şi gravitate. Doctrina progresului este în întregime absorbită de viitorul speciei, de destinul generaţiilor viitoare, arătîndu-se total insensibilă faţă de persoană şi destinul său. Progresul, la fel ca evoluţia, face dovada unui impersonalism. Dacă moartea este un fapt dezagreabil pentru specia care progresează, ea nu este pentru aceasta nici profundă, nici tragică, pentru că se bucură de nemurire. Moartea nu este profundă şi tragică decît pentru persoană şi din punctul de vedere al acesteia. Doctrinelor mai elevate le sînt inerente resemnarea în faţa morţii, împăcarea cu ea. Moartea este aici percepută în tragicul său, dar persoana, deşi a luat cunoştinţă de ea însăşi, nu are forţa spirituală s-o combată şi s-o învingă. Atitudinea stoicismului şi a budismului sînt neputinicioase în faţa morţii, însă sînt mai nobile decît teoriile generice care o neglijează cu totul. Atitudinea sufletului în faţa morţii este întotdeauna tristă şi melancolică. În ea, se face simţită nostalgia amintirii incapabilă să învie trecutul. Cît despre atitudinea precreştină, ea arată o resemnare înaintea sorţii care duce inevitabil la moarte. Numai spiritul, numai creştinismul obţine aici o victorie.

Noţiunea de nemurire personală era străină vechiului popor israelit. Nu o găsim în Vechiul Testament. Conştiinţa de sine nu se trezise încă şi doar conştiinţa nemuririi poporului, adică a speciei, îi era inerentă. În *Cartea lui Iov* apare pentru prima dată conştiinţa destinului personal şi a tragicului său. Doar în perioada elenistică, precedînd venirea lui Hristos, în conştiinţa religioasă a iudaismului elementul spiritual iese de sub puterea elementului naturalist. Asistăm aici la o eliberare a persoanei, care se leapădă de viaţa generică în care se găsea diluată înainte. Însă ideea nemuririi nu se descoperă cu adevărat decît la greci[2]. Şi aici dezvoltatea sa este deosebit de instructivă. La origine, omul

2 Vezi Erwin Rodhe, *Psyché* [trad. de Mircea Popescu, Editura Meridiane, Bucureşti, 1985 – n.t.].

era considerat o ființă muritoare; noțiunea nemuririi sale prindea viață doar în măsura în care principiul supra-uman, adică divin se manifestă în el. Cea mai mare parte a oamenilor nu erau nemuritori, ci doar semizeii, eroii și daimonii. O tristețe sfîșietoare, legată de moartea omului, îi caracteriza pe greci. Tragedia și poezia lor sînt impregnate de această stare sufletească. Principiul uman muritor și principiul divin nemuritor erau scindate, nereunindu-se decît în eroi, în supra-oameni. Nu există nimic mai lugubru decît destinul omului, condamnat să coboare în împărăția subterană a umbrelor și să se împace cu inexorabilul sorții sale. Tristețea deosebită a grecilor, absentă din concepția biblică despre viață, provine din faptul că, descoperind principiul uman, ei nu au reușit să-l unească cu principiul divin. De aceea au ajuns să creadă că era mai bine pentru om să nu se fi născut. Nu este vorba aici de pesimismul metafizic al Indiei, care respinge omul și vede în lume o iluzie, ci de o tristețe umană ce descoperă o realitate în om și în lume, căci grecii sînt eminamente realiști. Însă geniul lor nu a putut îndura multă vreme acest contrast dintre destinul lumii umane și cel al lumii divine, așa încît trebuia cu orice preț să se dea o luptă pentru nemurirea omului.

În conștiința religioasă și mitologică a Greciei, nemurirea divinului a fost revelată în paralel cu mortalitatea umanului. Totuși, gîndirea omului putea să comunice cu această nemurire, să se ridice pînă la ea și s-o dobîndească. Aceasta este tema misterelor, orfismului și a filosofiei lui Platon. Sufletul uman conține un element divin ce trebuie eliberat din puterea materiei. Atunci el cucerește nemurirea. Însă această cucerire înseamnă o abandonare și nu o transfigurare a lumii materiale inferioare. Nemurirea este spirituală și ideală. Nu este nemuritor decît ceea ce este astfel prin natura metafizică a lucrurilor, altfel spus moartea și corupția nu sînt învinse. Conform mitului orfic, sufletul coboară în lumea materială și păcătoasă și trebuie apoi să se elibereze de ea, pentru a se reintegra în patria sa spirituală. Acest mit despre originea și destinul sufletului, care a avut o mare influență asupra lui Platon, regăsibilă mai ales în dialogul

Fedon, este unul dintre cele mai profunde ale umanităţii. Doctrina antică despre reîncarnare (unul din rarele eforturi făcute pentru a înţelege destinul sufletului în trecutul şi viitorul său, în geneza şi eshatologia sa) este legată de acest mit.

Creştinismul afirmă învierea, biruinţa asupra morţii pentru întreaga lume creată, fiind aşadar infinit superior doctrinei greceşti care lăsa pradă corupţiei şi morţii o proporţie considerabilă a umanităţii. Însă misterul genezei sufletului nu a fost pus suficient în lumină. A face cunoscut elementul veşnic din suflet, nu înseamnă a-l discerne doar în viitor, ci şi în trecut. Într-adevăr, ceea ce nu s-a ivit decît în timp, nu poate moşteni veşnicia. Şi dacă sufletul uman poartă în el imaginea divină, dacă corespunde ideii lui Dumnezeu, el trebuie să se nască în veşnicie şi nu în timp, în lumea spirituală şi nu în lumea naturală. Însă conştiinţa creştină, împotriva platonismului, trebuie să conceapă acest mister într-un mod dinamic. Un conflict în favoarea persoanei, a realizării ideii divine se manifestă în veşnicie. Şi viaţa noastră terestră nu este decît un moment al procesului ce se desfăşoară în lumea spirituală. Oricît de puţin l-am concepe astfel, vom fi determinaţi să afirmăm preexistenţa sufletului în lumea spirituală, preexistenţă ce nu este sub nici o formă o reîncarnare în sînul realităţii terestre. Faptul că omul aparţine lumii spirituale veşnice nu presupune în mod necesar nemurirea naturală a sufletului său. Lumea noastră de aici este o arenă în care se dă o luptă pentru nemurire şi veşnicie. Şi, în această luptă, spiritul trebuie să se înstăpînească peste elementele naturale ale sufletului şi corpului, în vederea învierii lor întru viaţa veşnică. Creştinismul învaţă mai puţin nemurirea naturală, ce nu implică nici o luptă, cît învierea, care presupune un conflict între forţele spirituale şi cele purtătoare de moarte; învierea desemnează o victorie religioasă asupra morţii; în opoziţie cu spiritualismul abstract, ea nu abandonează nimic şi pe nimeni corupţiei. Această biruinţă nu există în nici una din doctrinele nemuririi, în orfism, la Platon sau în teosofie.

Viaţa veşnică a persoanei umane este posibilă şi există nu în virtutea constituţiei naturale a sufletului său, ci pentru că Hristos

a înviat şi a învins forţele morţii din lume, pentru că în miracolul cosmic al Învierii sensul a învins non-sensul. Doctrina nemuririi naturale desparte destinul sufletului uman de destinul cosmosului, de universal, ea fiind un individualism metafizic. Doctrina Învierii, dimpotrivă, le reuneşte. Învierea trupului meu este în acelaşi timp Învierea trupului lumii. Înţeleg prin trup nu substanţa materială din care sînt compuse corpul meu şi al lumii, ci trupul spiritual. Totuşi, persoana integrală nu este legată doar de suflet, ci de o formă veşnică a trupului. Dacă venirea şi Învierea lui Hristos nu ar fi avut loc, moartea ar fi triumfat în lume şi în om. De aceea doctrina nemuririi este profund paradoxală. Omul este în acelaşi timp muritor şi nemuritor, spiritual şi natural, el aparţine timpului purtător de moarte şi veşniciei. Tragedie redutabilă, moartea este învinsă prin ea însăşi în Înviere.

Doi filosofi religioşi ruşi, Rozanov şi Feodorov, care au exprimat despre viaţă şi moarte idei remarcabile, credeau de altfel că ele sînt opuse în mod radical. Primul clasa toate religiile în două categorii, în funcţie de fundamentul lor, respectiv naşterea sau moartea, evenimentele cele mai grave şi mai profunde ale vieţii. Pentru Rozanov, iudaismul şi aproape întreg păgînismul corespund religiilor naşterii, în timp ce creştinismul este religia morţii. Religiile naşterii sînt cele ale vieţii, aceasta provenind din naştere, adică din sex. Or, creştinismul nu a binecuvîntat procreaţia, sexul, plasînd într-un anumit fel lumea sub farmecul morţii. Rozanov luptă împotriva morţii, dar n-o învinge decît prin naştere, în care viaţa este întotdeauna victorioasă. Totuşi, această victorie nu priveşte decît fiinţele care se vor naşte şi nu se aplică celor care au murit. În consecinţă, victoria obţinută de Rozanov nu este posibilă decît dacă domneşte în noi o insensibilitate completă. Pentru Rozanov, nu persoana, ci specia este realitatea originară şi autentică, deţinătoarea vieţii. În naştere, specia învinge persoana, prima cunoscînd o viaţă nesfîrşită, în vreme ce ultima dispare. Însă problema tragică a morţii este tocmai cea a persoanei, fiind trăită în toată intensitatea sa atunci cînd aceasta a luat cunoştinţă de ea însăşi ca de o fiinţă autentică. Viaţa înfloritoare a generaţiilor ce vor veni nu

înlătură intolerabila tragedie a morții, nici măcar a unei singure ființe vii. Rozanov nu cunoaște viața veșnică, ci doar viața nesfîrșită prin nașterea de copii; avem aici un panteism sexual original. El uită că nu venirea lui Hristos a introdus moartea în lume, ultimul cuvînt al creștinismului nefiind Golgota, ci Învierea și viața veșnică. El evadează din oroarea morții în elementul sexului, în intensitatea sa vitală. Însă, fiind tocmai sursa morții în lume, nu sexului îi este dat s-o învingă.

Feodorov pune și rezolvă problema într-o manieră total diferită. Nimeni nu a încercat o atît de mare suferință în fața misterului morții ca acest autor. În timp ce Rozanov se gîndește la copiii ce urmează să se nască, la viața viitorului și găsește în ea o sursă de bucurie, Feodorov meditează la strămoșii dispăruți, la moartea trecutului și vede în ea un motiv de tristețe. Moartea, pentru el, constituie paroxismul răului și i se pare inadmisibil să se împace în mod pasiv cu ea. Victoria definitivă asupra morții constă după el nu în nașterea unei noi vieți, ci în restituirea unei vieți vechi, în cea a strămoșilor. Și această voință a învierii dovedește, la Feodorov, extraordinara înălțime a conștiinței sale morale. Omul trebuie să fie cel care dăruiește viața, care o afirmă pentru veșnicie. Este aici un adevăr suprem, oricare ar fi modul în care este considerat acest "proiect" de înviere. Însă atitudinea lui Feodorov, deși comportă un adevăr, conține de asemenea o gravă eroare. Cu toate că este un creștin convins, el nu pare să fi înțeles sensul mîntuitor al morții. Aceasta nu este pentru el acel moment interior al vieții, prin care trebuie să treacă inevitabil tot ceea ce este păcat. Dacă Rozanov nu vede în creștinism Învierea, Feodorov nu vede crucea. Amîndoi vor să lupte împotriva morții în numele vieții, unul prin procreație, celălalt prin Înviere. Dar dacă viziunea lui Feodorov este mai aproape de adevăr, ea este totuși prea unilaterală. Nu se poate învinge moartea declinîndu-i orice sens, adică tocmai ceea ce constituie profunzimea sa metafizică. Heidegger are dreptate să întemeieze posibilitatea morții pe grijă. Însă aceasta este o sursă vizibilă a lumii banale. Moartea este de asemenea un fenomen veșnic în lumea păcătoasă, în care veșnicia ar fi fost o calami-

tate. Omul poate avea frică de moartea care îi vine de la o boală infecţioasă sau dintr-un accident, dar poate să nu se teamă de război sau de martiriul în numele credinţei sau ideii sale; acest fapt paradoxal demonstrează că veşnicia devine mai puţin de temut pe măsură ce omul părăseşte cotidianitatea pentru a se ridica spre înalt.

Sîntem terorizaţi nu numai de ideea pierderii persoanei, ci şi de cea a dispariţiei lumii. Există o Apocalipsă personală şi o Apocalipsă universală. Starea de spirit apocaliptică este cea în care ideea morţii atinge o intensitate extremă, deşi este o cale ce duce la o nouă viaţă. Apocalipsa este o revelaţie a morţii lumii, cu toate că nu aceasta are ultimul cuvînt. Nu doar omul, popoarele şi cultura îi sînt destinate, ci umanitatea în ansamblul său, întreg universul. Este curios de constatat că teama pe care o trezeşte în noi această idee este mai mare decît cea a morţii noastre personale. La drept vorbind, destinul persoanei şi destinul lumii sînt intim legate, intersectîndu-se prin mii de fire. În epocile în care starea de spirit apocaliptic lipseşte, obsesia morţii este atenuată la om prin sentimentul nemuririi sale generice, în care rezultatele vieţii şi operele sale sînt destinate să supravieţuiască şi să se perpetueze. Însă Apocalipsa marchează sfîrşitul acestei perspective, în ea toate creaturile şi creaţiile sînt puse într-o manieră imediată în faţa judecăţii Veşniciei. Chiar speranţa relativă de a atinge nemurirea şi veşnicia operelor noastre prin copiii noştri ne este refuzată, toate speranţele avînd un sfîrşit în timp. Apocalipsa este un paradox al timpului şi veşniciei ce rezistă raţionalizării. Sfîrşitul lumii noastre survine deja în timpul nostru, deşi el marchează de asemenea încetarea acestui timp, găsindu-se, în consecinţă, dincolo de limitele sale. Avem aici o antinomie asemănătoare celor kantiene[3]. Cînd va veni sfîrşitul, timpul nu va mai exista. Şi din acest motiv nu putem gîndi sfîrşitul lumii decît într-un mod paradoxal, adică

---

3 Doctrina lui Kant despre antinomiile raţiunii este cea mai genială din toată filosofia sa. Vezi *Critica raţiunii pure*: *Antinomia raţiunii pure. Primul conflict al ideilor transcendentale* [trad. de Nicolae Bagdasar şi Elena Moisuc, Editura IRI, Bucureşti, 1994, pp. 362-367 – n.t.].

deopotrivă în timp şi în veşnicie. La fel ca sfîrşitul omului luat în mod individual, el este un eveniment în acelaşi timp imanent şi transcendent. Iar angoasa şi nostalgia noastre sînt datorate tocmai acestei concilieri, ce ne rămîne inaccesibilă, a ceea ce este aici cu ceea ce este dincolo, a timpului cu veşnicia. Atît pentru noi cît şi pentru întreg universul vine momentul catastrofei inevitabile, a "saltului" în abis, a inconceptibilei ieşiri în afara timpului, efectuîndu-se încă în timp. Dacă, în timpul nostru păcătos, lumea noastră păcătoasă ar fi fost infinită, ar fi rezultat o halucinaţie la fel de atroce ca şi prelungirea nelimitată a vieţii unei fiinţe individuale. Acesta ar fi fost, într-un anumit fel, triumful non-sensului. De aceea, presentimentul venirii sfîrşitului nu provoacă doar o angoasă şi o nostalgie, ci în paralel şi o speranţă în revelaţia şi victoria sensului. Căci Judecata de Apoi, la care vor fi supuse persoana şi lumea, oricît de puţin i se înţelege semnificaţia interioară, nu este altceva decît dobîndirea sensului, care va aşeza valorile şi calităţile la locul lor legitim.

Paradoxul timpului şi veşniciei nu există doar în raport cu destinul lumii, ci şi cu cel al persoanei. Într-adevăr, se obiectivează viaţa veşnică, se naturalizează şi se confundă cu o existenţă dincolo de mormînt. Ea ne apare ca o sferă naturală a fiinţei puţin diferită de a noastră. Însă viaţa veşnică, dacă o considerăm în mod interior, este în principiul său de o cu totul altă calitate decît viaţa naturală şi chiar supra-naturală considerată în ansamblul său: ea este o viaţă spirituală, pentru care veşnicia "începe" deja în timp. Dacă viaţa omului ar fi fost integral transformată în viaţă spirituală, dacă principiul spiritual ar fi stăpînit definitiv elementul psihic şi corporal, moartea ca fenomen natural nu ar fi apărut niciodată, iar accesul la veşnicie s-ar fi făcut fără intermedierea sa. Căci viaţa veşnică nu este viaţa viitorului, ci viaţa prezentului, viaţa în profunzimea clipei, în care are loc tocmai ruptura timpului. De aceea, concepţia care situează veşnicia în viitor ca existenţă dincolo de mormînt, bazîndu-se pe moartea în timp pentru a intra în comuniune cu viaţa divină, face dovada unei erori etice. În fond, veşnicia nu se va instaura niciodată în viitor, căci acesta nu conţine decît un infinit rău. Doar

infernul poate fi luat în considerare sub acest aspect! Această întrerupere a proiectării vieții în timp corespunde, conform terminologiei lui Heidegger, încetării acelei griji ce temporalizează ființa. Moartea există din afară, ca un anumit fapt natural, producîndu-se în viitor şi ea desemnează o temporalizare a ființei, o proiecție a vieții în viitor. Dinăuntru, adică din punctul de vedere al veşniciei, revelîndu-se în profunzimea clipei, moartea nu există, ea nefiind decît un moment al vieții veşnice, al misterului vieții. Moartea nu există decît "dincoace", în ființa temporalizată, în ordinea "naturii". Descoperirea spiritualității introduce omul într-un alt ordin al ființei, afirmă veşnicul în viață, depăşeşte şi învinge moartea. Însă depăşirea şi învingerea morții nu presupun uitarea ei şi insensibilitatea față de ea, ci întîmpinarea ei dinăuntru spiritului, unde încetează să fie un fapt natural în timp, pentru a deveni revelația sensului ce vine din veşnicie.

Apocalipsa personală, ca şi apocalipsa universală, moartea națiunilor şi civilizațiilor, a formelor istorice ale Statului şi ale societății desemnează o evocare "catastrofică" a sensului şi adevărurilor veşnice ale vieții; ele le denunță desfigurarea şi corespund revanşei lor ce are loc în tenebre, în elementul sumbru al păcatului. Acesta este sensul tuturor marilor revoluții, care sînt o apocalipsă în sînul istoriei, la fel ca sensul evenimentelor dramatice şi funeste ce se derulează în viața ființelor individuale. Revelația privind venirea lui Antihrist şi a domniei sale este o prevestire a ceea ce se va întîmpla cu o lume care n-a vrut sau n-a putut să respecte adevărul creştin. Aceasta este şi legea vieții spirituale. Dacă libertatea nu realizează Împărăția lui Hristos, necesitatea realizează ea regatul lui Antihrist. Moartea atacă viața ce nu se realizeză conform adevărului şi sensului divin. Printr-un ciudat paradox, triumful non-sensului desemnează irumperea sensului în elementul păcătos. De aceea moartea, atît a omului cît şi a lumii, nu marchează doar un rezultat al păcatului şi o predominare a forțelor tenebroase, ci în paralel şi o victorie a sensului, o evocare a adevărului divin, ce nu permite ca minciuna să fie veşnică.

Ipotetic vorbind, Feodorov are dreptate cînd sugerează că sfîrşitul catastrofic şi Judecata de Apoi ar putea fi evitate, dacă popoarele umanităţii s-ar uni frăţeşte în vederea operei comune: realizarea adevărului creştin şi învierea tuturor morţilor[4]. Dar umanitatea, vai, a pătruns prea departe pe căile răului şi minciunii şi judecata sa a început deja. Libertatea iraţională şi meonică formează un obstacol în calea "proiectului" lui Feodorov, care a subestimat, cu prea mult optimism, forţele răului. Totuşi, imperativul eticii rămîne afirmarea veşniciei şi s-ar traduce prin următoarea formulă: – Acţionează în aşa fel încît viaţa veşnică să se întredeschidă pentru tine şi tu să iradiezi energia sa asupra întregii creaţii.

Etica trebuie să devină eshatologică. Pentru etica personalistă problema morţii şi nemuririi devine primordială: ea este prezentă în fiecare fenomen şi act al vieţii. Insensibilitatea faţă de moarte, uitarea ei, inerente eticilor din secolele XIX şi XX, indică o insensibilitate faţă de persoană şi de destinul său veşnic, insensibilitate ce se extinde de altfel asupra destinului lumii. La drept vorbind, etica în centrul căreia nu stă problema morţii, nu are nici o valoare, fiind lipsită de seriozitate şi profunzime; deşi poate opera cu judecăţi şi evaluări, ea uită evaluarea şi judecata definitivă, adică Judecata de Apoi. Etica trebuie să se elaboreze nu în perspectiva binelui şi fericirii acestei vieţi finite, ci în cea a morţii inevitabile, a biruinţei asupra ei, a învierii şi vieţii veşnice. Etica creatoare nu cheamă la creaţia de valori temporale, pasagere, coruptibile, ce favorizează uitarea morţii, sfîrşitului şi judecăţii, ci creaţia de valori veşnice, imuabile, nemuritoare, ce favorizează victoria în veşnicie şi pregăteşte omul pentru sfîrşit.

Etica eshatologică nu presupune nicidecum un refuz al creaţiei şi activităţii. Dispoziţiile apocaliptice pasive aparţin trecutului, ele înseamnă o decadenţă şi o părăsire a vieţii. Într-adevăr, venirea sfîrşitului şi dispariţia persoanei umane şi a lumii nu pot fi aşteptate în inacţiune, în nostalgie, angoasă şi frică. Etica eshatologică, întemeiată pe experienţa apocaliptică, cere aşadar

4 Vezi a sa *Philosophie de l'œuvre commune.*

omului o activitate şi o creaţie de o intensitate neobişnuită. A doua venire a lui Hristos presupune o pregătire a sfîrşitului, care depinde de activitatea creatoare a omului şi va fi determinată de rezultatele pozitive ale procesului universal. Nu se mai poate aştepta în mod pasiv Împărăţia lui Hristos, nici regatul lui Antihrist; trebuie luptat, într-un mod activ şi creator, împotriva acestuia din urmă pentru a pregăti venirea primei, pe care doar "îndrăzneţii" vor ajunge să o cunoască. O concepţie pasivă despre profeţiile apocaliptice corespunde unui determinism, unui fatalism. Or, a adopta în privinţa lor acest determinism pasiv înseamnă a le naturaliza şi raţionaliza, a nega concilierea tainică a Providenţei divine cu libertatea umană. Şi a privi propria noastră moarte sau moartea oricărui individ sub acest aspect, deci ca şi cum ar fi vorba de un fapt natural, fatal şi determinat, înseamnă a cădea în aceeaşi eroare.

Trebuie să întîmpinăm moartea într-un mod liber şi iluminat, fără a ne revolta împotriva non-sensului său, dar această întîmpinare corespunde tocmai unei activităţi creatoare a spiritului. Există o falsă activitate ce se ridică împotriva morţii şi refuză să o accepte; ea produce suferinţe intolerabile. Şi există o activitate autentică ce reprezintă o biruinţă a veşniciei asupra morţii. În definitiv, spiritul activ nu se teme de moarte; teama şi angoasa pe care le încearcă sînt infinit mai mari decît cele pe care i le inspiră moartea. Refuzînd să i se supună în mod pasiv, el se teme mai puţin de ea decît de infern şi de chinurile veşnice. Într-adevăr, experimentîndu-şi veşnicia, spiritul activ nu priveşte moartea decît ca pe un fapt exterior; însă el încearcă o angoasă în faţa destinului şi judecăţii veşnice, pe care le pune în legătură cu propriile sale eforturi creatoare. Şi aici ne lovim de un paradox psihologic care, pentru mulţi, rămîne necunoscut sau de neînţeles.

Spiritul activ, trăindu-şi în mod interior şi imediat indestructibilitatea şi veşnicia, poate nu doar să nu se teamă de moarte, ci chiar s-o dorească şi să-i invidieze pe cei pentru care ea pune capăt tuturor lucrurilor. Este greşit şi superficial să se creadă că credinţa în nemurire este întotdeauna consolatoare, că ea pune fiinţele într-o situaţie privilegiată şi de invidiat. Căci dacă aduce

o alinare care ajută viața, o încarcă de asemenea de o responsabilitate nelimitată. S-ar putea deci sugera pe bună dreptate că necredinicioșii își ușurează viața de o povară pe care o poartă credinicioșii. Căci ideea că viața lor lipsită de sens nu este supusă judecății sensului, este deja o consolare. Și necredința ni se pare suspectă, tocmai datorită prea marii sale facilități și liniști. La drept vorbind, angoasa extremă și intolerabilă nu este cea pe care o provoacă moartea, ci ideea judecății și a infernului, la care duce în mod inevitabil problema morții. Biruința asupra morții nu este ultima, ea fiind încă prea orientată spre timp. Biruința finală și definitivă este cea care trebuie dobîndită asupra infernului: ea este orientată spre veșnicie.

De aceea, există o misiune mai radicală decît cea de a-i readuce la viață pe repausați, propusă de N. Feodorov: ea constă în a învinge infernul. Scopul ultim la care trebuie să tindă etica este eliberarea creatoare a tuturor celor ce suferă de toate chinurile, fie acestea temporale sau "veșnice", eliberare în lipsa căreia Împărăția lui Dumnezeu nu ar putea să se instaureze.

Capitolul II

Infernul

Etica filosofică nu s-a interesat deloc de problema infernului, care totuşi, nu este doar problema ultimă a eticii, ci problema sa fundamentală, fără soluţionarea căreia ea rămîne superficială. Este de mirare că oamenii se gîndesc atît de puţin la infern şi că sînt atît de puţin torturaţi de ideea lui. Aici, mai mult decît în orice, se manifestă superficialitatea lor. Omul este capabil să se mulţumească cu o viaţă "la suprafaţă", viziunea infernului rămînîndu-i în acest caz ascunsă. Pierzîndu-şi conştiinţa vieţii veşnice, el s-a eliberat de această problemă torturantă şi s-a lepădat de responsabilitatea sa. Ne lovim aici de o antinomie morală, care pare insolubilă din punct de vedere raţional.

Sufletul ţine cu el însuşi un dialog interior şi contradictoriu despre infern, în cursul căruia niciuna dintre părţi nu trimfă definitiv; aici se ascunde tot tragismul problemei. Negarea contemporană a infernului face viaţa prea facilă, superficială şi iresponsabilă. Cît despre afirmarea sa, ea lipseşte de orice sens viaţa morală şi spirituală, aceasta scurgîndu-se în întregime în acest caz sub semnul supliciului. Or, prin supliciu se poate obţine orice de la om. Totuşi, ceea ce se obţine prin frica de chinuri este lipsit de valoare şi semnificaţie, neputînd fi considerat ca o achiziţie morală şi spirituală. Tot ceea ce omul nu realizează din

iubire pentru Dumnezeu şi viaţa perfectă este lipsit de importanţă spirituală, deşi motivul fricii a fost cel mai folosit, în trecut, în viaţa religioasă. Nu s-a atras suficient atenţia asupra acestui element al problemei infernului. Într-adevăr, dacă infernul există şi mă ameninţă, iubirea dezinteresată pe care aş putea-o avea pentru Dumnezeu devine imposibilă, nemaifiind călăuzit de o aspiraţie spre perfecţiune, ci de o dorinţă de a evita chinurile veşnice. Infernul îl face pe om utilitarist, hedonist şi eudemonist, îl lipseşte de iubirea pură pentru adevăr. Există un adevăr profund la misticii care erau de acord cu propria lor condamnare la chinurile veşnice în numele iubirii de Dumnezeu. Apostolul Pavel, în special, accepta să fie separat de Hristos în numele iubirii de fraţi. Regăsim acest motiv în mistica chietistă, la Fenelon, însă el a fost condamnat de eudemonismul şi utilitarismul catolic. Această iubire a fost trăită într-un mod deosebit de profund de Maria de Vallée, care a consimţit la pedepsele infernului pentru a obţine salvarea damnaţilor[1]. Misticii s-au ridicat întotdeauna deasupra utilitarismului şi eudemonismului religios, impregnate de o idee vulgarizată a infernului, de o frică în faţa damnării şi de o sete după salvare. Ideea beatitudinii, a suferinţelor veşnice, a salvării şi a damnării rămîne o idee exoterică, o reflectare a revelaţiei divine în cotidianitatea socială. Religia ce stă sub semnul cotidianităţii comportă întotdeauna un element utilitar. Doar mistica ce se ridică pînă la dezinteres este eliberată de el. Mîntuirea nu este ultimul adevăr, ea nefiind decît o transpunere utilitară şi vulgarizată a adevărului despre Împărăţia lui Dumnezeu, a iubirii pentru Dumnezeu şi a dobîndirii vieţii perfecte, altfel spus a îndumnezeirii (δεωστσ). Acest punct de vedere nu elimină de altfel însăşi problema infernului, nu înlătură suferinţa pe care aceasta o comportă. Astfel se exprimă unul dintre interlocutorii acestui dialog interior al sufletului.

Însă o altă voce se face îndată auzită, evocînd toate antinomiile de care ne lovim atunci cînd ne gîndim la infern. Într-ade-

---

1 Vezi Emile Dermenghem, La vie admirable et les révélations de Marie des Vallées.

văr, dacă acesta nu poate fi tolerat, dacă este inadmisibil pentru conştiinţa morală, el nu poate fi respins pur şi simplu, această negare făcîndu-se cu preţul abandonării unor valori indiscutabile. Nimic nu este mai uşor, în definitiv, decît să negi infernul, respingînd persoana şi libertatea. Dacă persoana nu aparţine veşniciei, dacă omul nu este liber şi poate fi constrîns să facă binele şi să ajungă în paradis, infernul nu există. Ideea de infern este aşadar în mod ontologic legată de libertate şi de persoană, şi nu de justiţie şi răsplată. Oricît de paradoxal poate să pară, acesta este postulatul moral al libertăţii spiritului uman. Nu ideea triumfului justiţiei sau a pedepsei celor răi îl cere, ci necesitatea pentru om de a nu fi violentat de bine şi introdus cu forţa în paradis. În anumite privinţe, omul se bucură de dreptul moral de a prefera infernul paradisului. În aceasta constă toată dialectica morală referitoare la infern.

Justificarea infernului, bazată pe ideea de justiţie, aşa cum se prezintă la Toma D'Aquino şi Dante, este cea mai revoltătoare şi mai puţin aprofundată. În ideea de infern se exprimă sentimentul intens al persoanei, al indestructibilităţii sale. Acesta este fundamentul său ontologic. Disoluţia panteistă şi dispariţia persoanei în Dumnezeu desfiinţează desigur ideea de infern, însă ele înseamnă o negare a persoanei. Orice evaluare ce operează o împărţire între două împărăţii este deja un început al infernului. Întîlnim la Sf. Toma D'Aquino sau Dante un patos al diviziunii ce pregăteşte infernul. Şi întreaga problemă constă în a şti cum să fie evitat acesta fără a renunţa la evaluare şi distincţie. Lupta împotriva infernului nu implică totuşi încetarea luptei împotriva răului, ci desăvîrşirea sa. Orice întrebare se rezumă în definitiv la aceasta: este infernul cu adevărat un bine, aşa cum pretind "bunii" săi apărători?

În dialogul interior pe care-l are despre infern, în dialectica pe care i-o descoperă, sufletul se situează fie într-un punct de vedere subiectiv, fie într-unul obiectiv; el ia în considerare problema fie din interior, fie din exterior. De aici rezultă, în mod necesar, o contradicţie. Într-adevăr, infernul poate fi privit din punctul de vedere al omului, cum poate fi privit din cel al lui

Dumnezeu. În acest din urmă caz, aşadar dacă îl obiectivăm, el devine ininteligibil, inadmisibil şi revoltător. Nu putem crede că Dumnezeu a creat lumea şi omul prevăzînd infernul, că l-a putut prestabili pornind de la ideea de justiţie, că îl îngăduie ca pe un cerc diabolic al fiinţei în paralel cu Împărăţia Sa. Considerat sub acest unghi, infernul corespunde unui eşec al creaţiei. Infernul obiectiv, ca sferă particulară a vieţii veşnice, este categoric intolerabil, de neconceput şi cu totul incompatibil cu credinţa în Dumnezeu. Un Dumnezeu care ar admite în mod conştient chinurile veşnice, nu ar mai putea fi Dumnezeu, ci s-ar înrudi cu diavolul. Justificarea infernului, ca ispăşire a greşelilor celor răi pentru satisfacţia celor buni, nu este decît o poveste comparabilă celor cu care se ameninţă copiii, ea nu comportă nimic ontologic, ci este luată din banalitatea socială. Ideea că infernul poate fi o pedeapsă dreaptă a ereziilor este unul din produsele cele mai deplorabile şi monstruoase ale cotidianităţii triumfătoare. Nu există infern ca sferă obiectivă a fiinţei, aceasta fiind o idee totalmente atee şi a o admite înseamnă a-L nega pe Dumnezeu. De aceea nu este posibilă nici o ontologie referitoare la ea; orice tentativă de a elabora una, ar provoca împotriva ei o justă indignare şi o revoltă.

Însă totul se schimbă cînd ne situăm din punctul de vedere al subiectului, al omului. Atunci vorbeşte o altă voce, infernul devenindu-ne accesibil: el este trăit în experienţa umană. Într-adevăr, de neconceput ca sferă obiectivă a fiinţei, infernul este admisibil ca sferă subiectivă; la fel ca paradisul, el devine un simbol al experienţei spirituale. Experienţa sa corespunde unei izolări în subiect, unei imposibilităţi de a integra fiinţa obiectivă; este o absorbire în sine, pentru care veşnicia se închide, nelăsînd să subziste decît infinitul rău. "Infernul veşnic" este o îmbinare de cuvinte vicioasă şi contradictorie, infernul fiind tocmai o negare a veşniciei, o imposibilitate de a accede la ea şi a intra în comuniune cu ea. Nu poate exista nici o veşnicie infernală, ci doar o veşnicie divină. Totuşi, în subiect se poate desfăşura un infinit rău al chinurilor. Experienţa, în care a fost posibilă ideea de infern, este cea pe care o trăieşte omul, în sfera

subiectivă, ca neavînd sfîrşit. Ne este dat să cunoaştem suferinţe ce ni se par infernale, tocmai pentru că ni se par fără sfîrşit. Însă această "infinitate" nu are nimic de-a face cu veşnicia şi nici cu fiinţa obiectivă, ci este determinată de izolarea subiectului în suferinţa sa solitară. Obiectiv vorbind, ea poate să nu dureze decît o clipă, o oră sau o zi, deşi o numim veşnică.

Infernul nu există nicăieri în afara acestei sfere iluzorii, non-ontice, a izolării subiectului în el însuşi. El este o durată indefinită în timp. Supliciul său este temporal, tocmai pentru că se găseşte în timpul rău. Nu sînt în infern decît cei care rămîn în timp, fără a trece în veşnicie, cei care rămîn în sfera subiectivă izolată, fără a se integra în sfera obiectivă a Împărăţiei lui Dumnezeu. Dar nu se poate rămîne în timp decît "pentru un timp" şi nu *ad eternum*. Cu toate acestea, dacă infernul este prin esenţa sa o sferă iluzorie, el poate fi pentru om cea mai mare realitate psihologică şi subiectivă; deşi este o fantasmagorie care nu poate fi veşnică, el poate fi trăit ca infinit.

Fantasmele care creează pasiunile prăvălesc omul în infern. Astfel se ţese trama iluzorie a coşmarurilor şi viselor, din care omul nu se poate trezi în veşnicie, dar care, tocmai din acest motiv, nu ar putea fi veşnice. Aceste coşmaruri infernale nu au nimic din obiectivitatea ontică. Nu justiţia obiectivă a lui Dumnezeu determină omul să le trăiască, ci propria sa libertate iraţională, care-l atrage spre nefiinţa pre-originară. Totuşi, această nefiinţă dobîndeşte un caracter infernal după experienţa fiinţei, după cea a vieţii în lumea divină. Într-adevăr, încercarea chinurilor infernale nu este posibilă, pentru creatură, decît în măsura în care imaginea lui Dumnezeu nu s-a întunecat definitiv în ea, decît dacă lumina divină mai luminează încă tenebrele fantasmagoriilor rele. Dacă această imagine şi această lumină ar dispărea, torturile ar înceta şi ar rezulta o întoarcere definitivă la nefiinţă. Căci damnarea absolută nu poate fi gîndită decît ca nefiinţă ce ignoră orice suferinţă. În supliciul infernal, nu pedepseşte Dumnezeu, ci omul însuşi se pedepseşte; totuşi, el face acest lucru prin ideea pe care o are despre Dumnezeu. Lumina divină devine sursa chinurilor sale, prin aceea că ea

evocă ceea ce îi era destinat. Lupta împotriva forțelor infernului corespunde unei lupte pentru o sobrietate, o vigoare și o integralitate care să fie capabile să trezească ființa, la veșnicie, din acest coșmar înspăimîntător ce se prelungește într-un fel în timpul infinit. Fantasmagoria infernală marchează pierderea integralității persoanei și a forței sintetizante a conștiinței sale, însă în ea, deși sub o formă fracționată, ambele își perpetuează existența și iluziile. Aceste elemente sfîșiate ale persoanei cunosc o solitudine absolută.

Eliberarea de visele torturante, care corespund unei stări intermediare între ființă și neființă, se efectuează fie prin victoria conștiinței integrale a persoanei, prin întoarcerea sa la ființa autentică și trecerea în veșnicie, fie prin distrugerea definitivă a conștientului fracționat și integrarea sa în neființa absolută. Omul pornește de la subconștient, trece prin conștient și se îndreaptă spre supra-conștient. Integralitatea și plenitudinea nu se dobîndesc decît în viața supra-conștientă. Viața noastră "conștientă" închide în ea, de la naștere pînă la moarte, stări de vis ce prefigurează coșmarul infernului. Aceste stări sînt create de pasiunile păcătoase. În ele, conștientul este mutilat de subconștientul neiluminat și netransfigurat. Dar viața omului cunoaște și alte vise care comportă o prefigurare a paradisului, în care se întredeschide viața supra-conștientului și subconștientul se transfigurează și se înalță.

În fond, problema infernului corespunde problemei corelațiilor dintre subconștient, conștient și supra-conștient. Lupta împotriva infernului coincide cu trezirea supra-conștientului, adică a vieții spirituale, în lipsa căreia relațiile dintre subconștient și conștient dau naștere coșmarurilor. Conștientul nu reprezintă prin el însuși dobîndirea integralității persoanei. Or, doar această integralitate permite lupta împotriva elementelor sale disparate care se precipită în infern. Integralitatea dispare în infern din cauza absorției și izolării persoanei în ea însăși, în egocentrismul său, în solitudinea sa rea, adică în neputința de a iubi. Cunoaștem această stare de lucruri, pentru a o constata în experiența vieții noastre, care se derulează în zona intermediară

a conştientului. Integralitatea originară subconştientă şi elementară ne este refuzată după trezirea conştientului şi experienţa dedublării sale. Nu mai este vorba, din acel moment, decît fie de o mişcare în înălţime, spre paradisul supra-conştientului, fie de o cădere în stările infernale ce păstrează fragmente ale conştientului. Durerea şi chinul sînt legate de conştient, însă acesta nu poate fi distrus în mod definitiv. Apariţia lui marchează o ruptură şi el însuşi tînjeşte după integralitate. Totuşi, dedublarea sa poate degenera într-o disociere totală, în care durerea şi suferinţa se vor intensifica.

La om, conştientul diurn şi treaz nu este atît de radical scindat faţă de inconştientul nocturn şi visător pe cît îşi imaginează cotidianitatea. În lumea veche, în zorii istoriei, această distincţie era şi mai puţin delimitată şi omul confunda "visul" cu "realitatea". Aceasta era de altfel atmosfera care a prezidat creaţia miturilor. Ideea de infern nu s-a precizat complet decît în conştiinţa creştină. De fapt, ea s-a născut la popoarele antice, însă acestea nu au pus-o în legătură cu ideea de penalitate. Hadesul, regatul subteran al umbrelor, loc intermediar între fiinţă şi nefiinţă, era tristul destin al muritorilor. Grecul antic nu cunoştea nimic care să-l elibereze de el. Ideea existenţei post-mortem a sufletului era legată de existenţa zeilor htonieni. Aici se naşte trama psihică a coşmarurilor infernale, viziunile unei semi-existenţe subterane, crepusculare şi torturante. Concepţia tragică despre lume pe care au avut-o grecii, se împăca cu trista soartă a oamenilor. Or, atrocitatea sa provenea din faptul că muritorii nu erau supuşi unei morţi definitive, fiindu-le rezervate o semi-viaţă, o semi-conştiinţă, o semi-fiinţă asemănătoare unui vis trist din care omul nu era în măsură să se trezească. Aristocraţia greacă a organizat Olimpul deasupra acestui regat subteran. Grecul antic căuta în mistere victoria definitivă asupra morţii şi împărtăşirea nemuririi autentice. Însă la el era relativ puţin exprimată noţiunea existenţei a două "tabere", a "bunilor" şi a "răilor", noţiunea luptei dintre două principii universale şi biruinţa asupra lui Satan. Dualismul religios şi moral era inerent mai cu seamă conştiinţei persoanei şi a atins o intensitate

deosebită în maniheism.

Nu se poate contesta că eshatologia biblică a suferit influența sa și că ideea diavolului și a stăpînirii sale, pe care o regăsim în creștinism, ține de aceeași sursă. De fapt, conștiința creștină nu a reușit niciodată să se elibereaze de elementele maniheene. Atunci cînd s-a cristalizat concepția infernului, i s-a adăugat vechiul sentiment de răzbunare, transferat din timp în veșnicie. O constatăm în special la Dante. Și este de înțeles antipatia lui Feodorov față de autorul *Divinei Comedii*, pe care îl considera drept geniul răzbunării. Conștiința umană și-a reprezentat infernul sub două forme: fie ca trista soartă și damnarea umanității în general, mîntuirea neexistînd și Împărăția lui Dumnezeu nefiind destinată decît zeilor; fie ca victoria justiției penale asupra celor răi, după ce a fost revelată celor buni. Viziunea inițială a infernului corespunde lamentabilelor vise ale umanității păcătoase, care ignoră mîntuirea, fiind incapabilă deopotrivă de a trăi în veșnicie și de a muri definitiv. A doua viziune este creată de cei care au descoperit salvarea: infernul este destinat "răilor" de către cei ce se consideră "buni". Este imposibil să se admită că infernul a fost creat de Dumnezeu; el nu putea fi creat decît de diavol, de păcatul uman. Însă din păcate, dacă este creat de "răi" și "rău", el este creat pentru ei, într-o măsură mult mai mare, de cei "buni" și de "bine". "Răii" creează infernul pentru ei înșiși, în timp ce "bunii" îl creează pentru alții, afirmînd și întărind această concepție timp de secole. Acesta a fost un curent puternic al gîndirii creștine, pătruns de o noțiune anti-evanghelică a justiției. Primii învățați greci ai Bisericii au fost cel mai puțin responsabili de ea. Această tendință a fost în special cea a gîndirii occidentale, începînd cu Fer. Augustin și terminînd cu Sf. Toma D'Aquino și Dante[2]. Această concepție a infernului creată de cei "buni" pentru cei "răi", triumfă în toate catehismele și cursurile oficiale de teologie. Ea se sprijină pe texte evanghelice, care sînt luate în mod literal, fără

2 Vezi Tixeront, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*. Tixeront este catolic, însă foarte obiectiv, el a recunoscut că noțiunea de mîntuire universală a fost mai apropiată Orientului și cea de infern Occidentului

a li se pătrunde limbajul metaforic şi a li se înţelege simbolistica. Dacă astăzi, această interpretare tulbură conştiinţa creştină, mai demult nu a făcut decît să o bucure.

Toate antinomiile legate de problema libertăţii şi necesităţii sînt nu doar aplicate naturii infernului, ci se intensifică în această adaptare, provocînd noi dificultăţi. Într-adevăr, dacă din umanitarism admitem necesitatea sau obligativitatea salvării universale, sîntem constrînşi să respingem libertatea creaturii. La fel, doctrina lui Origen despre apocatastasis se loveşte de propria sa teorie despre libertate. Conform acestei doctrine, orice creatură va fi constrînsă, în definitiv, să intre în Împărăţia lui Dumnezeu. Infernul există, însă el nu este decît temporal. Or, sub această formă, infernul se reduce întotdeauna la purgatoriu şi dobîndeşte o semnificaţie pur pedagogică. În dialogul interior despre infern, cuvintele lui Origen corespund sentimentului permanent al unei părţi a sufletului uman[3]. Cînd Origen ne spune că Hristos va rămîne pe cruce şi Golgota atîta timp cît va mai rămîne o singură fiinţă în infern, el proclamă un adevăr veşnic. Şi totuşi, trebuie să recunoaştem că predeterminarea mîntuirii este o raţionalizare a misterului destinelor finale, a misterului eshatologiei. Dar în acest caz, afirmaţia opusă, care susţine predeterminarea infernului în conştiinţa divină şi predestinarea la damnare este mai acceptabilă? Cu siguranţă, ea este şi mai puţin acceptabilă. Şi sub acest raport, Origen este superior lui Calvin, şi comportă un mai mare adevăr moral decît Fer. Augustin. Ajungem aici la antinomia fundamentală pe care o cunoaşte sufletul atunci cînd este torturat de problema infernului: libertatea omului, a creaturii, nu admite salvarea impusă, determinată, chiar această libertate ridicîndu-se împotriva ideii de infern ca destin irevocabil. Nu putem respinge infernul, pentru că ne lovim în acest caz de libertate, dar nu-l putem nici recunoaşte, deoarece libertatea se ridică împotriva acestei acceptări. Care este aşadar soluţia?

---

3 Jean Reynaud (sec. XIX) a fost un origenist seducător. Vezi cartea sa *Terre et Ciel*, în care se găsesc idei interesante despre infern, exprimate, ca întotdeauna în cazul său, sub forma unui dialog între un teolog şi un filosof.

În realitate, infernul corespunde libertății meonice, irațională și sumbră, care a degenerat într-o adversitate de neînlăturat. Conștiința creștină neagă existența fatalității, în sensul antic al termenului, ca fiind incompatibilă cu Dumnezeu și cu libertatea umană, fără să înțeleagă că a introdus-o în credința sa grație noțiunii de infern. Mi se va replica, e-adevărat, că infernul este destinul "răilor" și că "bunii" nu-l cunosc și sînt liberi în raport cu el. Însă această obiecție va rămîne la suprafață, deoarece libertatea "răilor" față de el nu rămîne mai puțin o libertate fatală. Și această libertate sumbră și rea care nu s-a supus acțiunii harului, care poate renunța la paradis și să-i prefere infernul, este un destin pe care creștinismul îl recunoaște. Această preferință pentru infern se dovedește a fi o fatalitate ce apasă creatura.

Antinomia libertății și necesității nu se manifestă doar în raport cu omul, ci și în raport cu Dumnezeu. Și imposibilitatea de a o rezolva, dă naștere doctrinei predestinării. Într-adevăr, dacă Dumnezeu prevede, sau mai exact știe, din veșnicie, spre ce se va îndrepta libertatea cu care El însuși a înzestrat creatura, El a predestinat chiar prin aceasta pe unii la mîntuire și pe alții le damnare. Această doctrină de temut transformă în destin nu doar libertatea, ci și pe Dumnezeu. Cu siguranță, ea este cea mai revoltătoare dintre raționalizările misterelui destinelor finale. Însă infernul nu rămîne mai puțin un destin: fie cel al predestinării divine, fie cel al libertății umane. Antiomia rămîne insolubilă, și dialogul interior al sufletului uman, neputincios să tranșeze problema, se prelungește. În fond, chiar acest dialog reprezintă deja o ședere în focul infernului. Această dialectică poate fi împinsă atît de departe, încît va sfîrși prin a recunoaște că Dumnezeu însuși este pasibil de infern. Aici ajunge, de altfel, un remarcabil și profund scriitor francez contemporan, Marcel Jouhandeau, cînd scrie aceste rînduri cumplite: "Melancolia pe care i-o pot produce este teribilă: toți îngerii nu-L consolează pentru mine. Și cine altul decît El știe dacă faptul că mă iubește nu este «păcatul lui Dumnezeu», unica Sa slăbiciune; dacă mă iubește, Dumnezeu nu merită să împartă cu mine Infernul ce mi l-a promis? Infernul nu este altundeva decît în locul cel mai

fierbinte al Inimii lui Dumnezeu"[4]. Se pune aici problema inevitabilă a suferinţelor pe care însuşi Dumnezeu le cunoaşte, dacă cel pe care-l iubeşte arde în focul infernului.

Infernul corespunde ideii unei fatalităţi prelungite la nesfîrşit; căci el nu mai presupune libertatea sau harul care ar permite evitarea lui. Cînd ne gîndim la infern, ne gîndim la ceva definitiv fatal şi iremediabil. Libertatea care duce la infern este recunoscută, dar nu şi cea care ar permite evadarea din el: infernul comportă o "intrare liberă", însă fără "ieşire". Astfel, în planul divin privitor la lume intră principiul unui destin sumbru, mai înfricoşător chiar decît fatalitatea conştiinţei antice. Şi el este cel care apasă conştiinţa creştinilor. Infernul, ca sferă ontologică particulară, desemnează fie eşecul planului divin, fie o fatalitate admisă în mod conştient în acest plan. A numi acest destin un triumf al justiţiei divine, înseamnă a denatura adevărul, căci este imposibil să se considere că suferinţele veşnice, ca pedeapsă pentru greşelile comise în timp, pot fi o dovadă a realizării sale. Veşnicia şi timpul nu au măsură comună. Dacă tot căutăm justiţia, am găsi-o mai degrabă în doctrina reîncarnării şi a Karmei; deoarece în ea nu veşnicia, ci timpul este cel care răspunde de timp, fiind admisă posibilitatea unei noi şi mai înalte experienţe decît cea care i-a fost oferită o dată omului, de la naştere pînă la moarte. Această doctrină teosofică este inacceptabilă pentru conştiinţa creştină. Totuşi, trebuie să se recunoască faptul că destinul uman nu poate fi fixat definitiv decît după o experienţă în lumile spirituale, infinit mai mare decît cea care ne revine în scurta viaţă terestră.

Infernul este consecinţa împinsă la extrem a unei anumite orientări a voinţei morale, care, vai, predomină în conştiinţa umanităţii. Aceasta scindează radical lumea în două împărăţii: cea a "bunilor" şi cea a "răilor", care îşi găsesc desăvîrşirea în paradis respectiv în infern. Şi chiar cei ce nu-şi sprijină nicio-

---

4 Vezi remarcabilul său roman *Monsieur Godeau intime*. Această carte analizează, conform pneumatologiei şi metafizicii, abisurile satanice. Idei interesante despre acest subiect găsim de asemenea la William Blake. Vezi *Le Mariage du Ciel et de l'Enfer*, în *Premiers Livres prophétiques*.

dată reflexia pe probleme teologice, doresc şi afirmă infernul. "Răii" sînt în stăpînirea lui deja în această viaţă, în acest timp. Este vorba aici de o stăpînire morală, bineînţeles, pentru că fizic vorbind, dominaţia poate fi apanajul lor. Ca sferă obiectivă, infernul este prin excelenţă creaţia "bunilor", cărora le apare ca încoronarea justiţiei. Insist asupra expresiei "sferă obiectivă", deoarece, ca sferă subiectivă, el se aplică şi vieţii lor, ca o experienţă ce le este familiară. Voinţa umană care procedează la o diviziune radicală a lumii în două părţi, concepe infernul ca pe o închisoare veşnică, în care "răii", izolaţi, nu mai pot aduce prejudicii "bunilor". Această idee de infern, eminamente umană, nu are nimic divin; ea îşi reprezintă desăvîrşirea vieţii universale ca derulîndu-se nu "dincolo de binele şi răul" lumii noastre păcătoase, ci "dincoace" de ea. Posibilitatea unei victorii ontologice asupra răului, adică a unei iluminări şi transfigurări a "răilor", nu este luată în considerare; mai mult, orientarea spre această voinţă lipseşte şi se afirmă o voinţă contrară. Cei "buni" încearcă o consolare la ideea că răul va fi izolat, pedepsit, aruncat în infern. Nimănui nu-i pasă de mîntuirea "răilor" şi a diavolului însuşi. Se meditează, desigur, la mîntuirea păcătoşilor, de vreme ce toţi sînt păcătoşi, dar vine un moment în care unii sînt încorporaţi categoriei "răilor" ce sînt destinaţi diavolului, aşadar abandonaţi şi expediaţi în infern. Această sciziune între destinul "bunilor" şi a "răilor", acest verdict definitiv dat de către primii celor din urmă, este fructul cel mai monstruos al unei etici considerate, totuşi, ca "superioară".

E o greşeală faptul că infernul, ca pedeapsă administrată *ad eternum*, este considerat drept o judecată a lui Dumnezeu. În această idee umană, prea umană, se obiectivează jalnica judecată pămîntească, care nu are nimic în comun cu judecata lui Dumnezeu. Atunci cînd ortodoxia condamnă la infern pentru "erezie", ea dă o sentinţă umană. Însă judecata lui Dumnezeu, pe care o aşteaptă sufletul uman şi orice creatură, va avea cu siguranţă foarte puţină asemănare cu această condamnare. Conform acestei judecăţi, ultimii vor fi cei dintîi şi cei dintîi ultimii, ceea ce mintea noastră refuză să înţeleagă. De aceea, e inadmisibil ca

omul să ia asupra lui prerogativele judecății divine. Judecata lui Dumnezeu va veni, însă aceasta va fi judecata purtată asupra ideii însăși de infern, ce se va efectua dincolo de distincția noastră dintre bine și rău. Această idee umană despre infern se reflectă în doctrina predestinării. Oricum ar fi, voința morală a omului nu poate fi orientată spre condamnarea nici a unei singure ființe la infern, neputînd cere acest lucru ca realizare a dreptății. Pot să admit infernul pentru mine însumi, din cauză că el există în mine în mod subiectiv; pot să cunosc suferințe infernale și să consider că îmi sînt date pe drept cuvînt, dar nu pot să mă împac cu ideea de infern pentru alții.

Este dificil de înțeles și de acceptat psihologia acelor creștini devoți ce admit liniștiți ca oamenii din jurul lor, uneori chiar cei mai apropiați, să fie în infern. De fapt, nu ar trebui să mă obișnuiesc cu ideea că, de pildă, ființa cu care îmi iau ceaiul poate fi condamnată la damnațiune. Dacă oamenii ar fi mai sensibili din punct de vedere moral, ar tinde cu toată ființa lor spre eliberarea oricărei ființe pe care au cunoscut-o în timpul vieții. Și li se atribuie fără socoteală această dorință, atunci cînd favorizează dezvoltatea virtuților morale la alții și afirmarea lor în dreapta credință. Schimbarea morală ce se impune aici nu poate fi o schimbare de atitudine față de cei răi, față de reprobabili, ea neputîndu-se traduce decît printr-o dorință de mîntuire pentru ei, prin acceptarea de a le împărtăși destinul. Aceasta înseamnă că nu mă pot salva în mod individual, să mă furișez, în vreun fel, în Împărăția lui Dumnezeu, scontînd pe meritele mele personale. O asemenea concepție despre mîntuire distruge unitatea cosmosului. Nu pot accepta paradisul pentru mine, dacă părinții mei, apropiații mei sau chiar doar ființele ce mi-a fost dat să le întîlnesc în viață trebuie să fie în infern, dacă Böhme este condamnat ca "eretic", Nietzsche ca "antihrist", Goethe ca "păgîn" și Pușkin ca "păcătos". Nu pot să înțeleg cum unii catolici, care în teologia lor nu ar face un pas fără Aristotel, pot să admită liniștiți că acesta arde în infern ca necreștin. Această concepție ne-a devenit de-acum intolerabilă, fapt ce marchează un progres considerabil al conștiinței morale. Dacă le sînt dator

în acest punct lui Aristotel sau lui Nietzsche, trebuie să le împărtăşesc destinul, să iau asupra mea chinurile lor, să-i eliberez de infern. Conştiinţa morală a început cu întrebarea divină: "Cain, ce ai făcut cu fratele tău Abel?" Ea se va desăvîrşi prin această întrebare: "Abel, ce-ai făcut cu fratele tău Cain?"

Infernul corespunde stării pe care o cunoaşte sufletul atunci cînd este incapabil să se exteriorizeze; el prezintă un egocentrism împins la extrem, o solitudine rea şi sumbră, altfel spus o absolută imposibilitate de a iubi. Infernul creează şi organizează ruptura sufletului de Dumnezeu, de lumea divină, de ceilalţi oameni. Într-adevăr, sufletul este separat, izolat în mod sălbatic şi totuşi subjugat de toţi şi de toate. Deformarea pe care o suferă ideea de infern în conştiinţa umană duce la identificarea fricii pe care o provoacă în noi cu frica de judecata divină. Dar departe de a fi acţiunea lui Dumnezeu asupra sufletului, juridică şi penală în acest caz, infernul marchează tocmai absenţa acestei acţiuni. Ceea ce mă înspăimîntă, nu este faptul că Judecata lui Dumnezeu ar fi severă şi inexorabilă; Dumnezeu este milă şi iubire şi nu ne poate fi teamă să-i încredinţăm destinul; ceea ce mă înspăimîntă, este faptul că această libertate mi-a fost înmînată mie. Nu mă tem de ceea ce va face Dumnezeu cu mine, ci de ceea ce voi face eu cu mine însumi. Ne cuprinde spaima de judecata sufletului asupra lui însuşi, asupra propriei sale neputinţe de a afirma viaţa veşnică. În definitiv, infernul nu presupune faptul că omul a căzut în mîna lui Dumnezeu, ci, dimpotrivă, că el este definitiv abandonat lui însuşi. Nimic nu este mai de temut decît propria noastră libertate meonică şi sumbră ce pregăteşte viaţa infernului. Teama ce pune stăpînire pe noi la ideea judecăţii divine, nu este decît imposibilitatea pentru elementul sumbru de a suporta lumina şi iubirea lui Dumnezeu, de a suporta ca această lumină redutabilă să fie proiectată în tenebre, ca această iubire să fie îndreptată spre animozitatea şi ura noastră. Oricare suflet uman este păcătos şi supus tenebrelor; şi, prin propriile sale forţe, el nu este în stare să evadeze din ele spre lumină. El este predispus aşadar să cunoască o stare împuţinată şi crepusculară a fiinţei. El nu poate accede la viaţa auten-

tică doar prin eforturile libertății sale. Însăși esența creștinismului este legată de acest fapt. "Fiul Omului n-a venit să piardă sufletele oamenilor, ci să le mîntuiască". Venirea lui Hristos marchează tocmai eliberarea de infern, pe care omul și l-a pregătit singur. Ea desemnează o schimbare a sufletului care, abandonînd creația infernului, se consacră creației Împărăției lui Dumnezeu. Fără Hristos Mîntuitorul și Salvatorul, Împărăția lui Dumnezeu i-ar fi fost inaccesibilă omului. Dacă Hristos nu există și această schimbare legată de El nu se produce, infernul, sub o formă sau alta, este inevitabil: el este în mod natural creat de om.

Ideea de infern trebuie eliberată cu totul de orice asociere cu principiile dreptului penal. Infernul, ca descindere a sufletului în propriile sale tenebre, este rezultatul imanent al unei existențe păcătoase și nu o pedeapsă transcendentă. El dovedește tocmai imposibilitatea de a abandona imanentul pentru a trece spre transcendent. Și doar coborîrea Fiului lui Dumnezeu în infern poate permite această trecere. Infernul este rezultatul izolării lumii naturale, închisă la intervenția lui Dumnezeu. Or, orice acțiune a lui Dumnezeu asupra lumii nu poate avea în vedere decît o eliberare de acest infern. Una dintre vocile din sufletul meu îmi sugerează că toți sînt destinați infernului, pentru că, într-o măsură mai mică sau mai mare, toți par să se fi autocondamnat la el. Însă a privi astfel destinele finale ar însemna să nu se țină seama de Hristos. De aceea, o altă voce mă asigură îndată că toți sînt destinați mîntuirii, că libertatea omului trebuie regenerată din interior, fără constrîngere; ea afirmă tocmai ceea CE vom ajunge prin Hristos, ceea CE corespunde salvării. Nu se poate concepe ca, în lumea spirituală, diavolul să fie în afara sufletului uman: el îi este imanent, fiind condamnarea lui la el însuși. Dacă nu se adoptă punctul de vedere al dualismului maniheist, trebuie să-l privim ca pe un spirit superior, ca pe o creație divină, a cărui cădere nu este explicabilă decît prin libertatea meonică. Astfel, problema fatalității duce la această libertate insondabilă și irațională.

Ideea de infern a fost transformată în instrument de intimi-

dare, de teroare religioasă şi morală. Dar aceste intimidări nu au dat naştere decît unei nelinişti superficiale în sufletul uman. Căci neliniştea autentică nu este provocată de ameninţările unei judecăţi divine transcendente, ci de experienţa imanentă a unui destin din care orice acţiune divină este exclusă. S-ar putea sugera, într-un mod paradoxal, că ea începe atunci cînd omul îşi supune destinul final propriei sale judecăţi. Căci judecata lui Dumnezeu este în acelaşi timp acţiunea harului asupra creaturii, justa definire a realităţilor autentice şi subordonarea lor realităţii supreme, o supunere în ordine ontologică şi nu în ordine juridică; în vreme ce verdictul pe care şi-l dă lui însuşi este cel mai implacabil, deoarece comportă o tortură a conştiinţei, o dedublare, o pierdere a integralităţii, o existenţă disociată în elemente disparate. Dacă, pentru un timp, redutabila idee de infern a menţinut cotidianitatea socială în Biserică, astăzi, dimpotrivă, ea nu poate decît s-o împiedice. Conştiinţa umană s-a schimbat. Ea a înţeles în sfîrşit că nu poate, din frica de infern, să caute Împărăţia lui Dumnezeu şi viaţa perfectă; că această frică este un fenomen maladiv care împiedică atingerea perfecţiunii, străduinţa pentru venirea Împărăţiei, şi care privează orice viaţă de semnificaţie morală. Această frică, prin care se încearcă reaprinderea vieţii religioase, este de fapt o probă parţială a infernului însuşi, o irupere în clipa în care se reveleazǎ infernul. Şi de aceea, cei ce şi-au legat viaţa religioasă de aceste intimidări, au supus-o, într-un fel, pătrunderii în infern şi şi-au împins sufletul în el. Infernul este în întregime imanent şi psihologic, neputîndu-i-se atribui nimic transcendent şi ontologic. El corespunde unei izolări fără ieşire, pierderii oricărei speranţe într-o eliberare a sinelui. El este experienţa disperării, experienţă funciarmente subiectivă, naşterea speranţei marcînd deja aici o posibilitate de evaziune.

Totuşi, deşi conştiinţa superioară şi matură nu poate să se împace cu vechea noţiune de infern, ea nu poate admite nici negarea ei prea facilă, prea sentimentală şi optimistă. Infernul există în mod incontestabil, el revelîndu-se în experienţa noastră, putînd fi calea noastră. Dar el nu este decît temporal, se-n-

ţelege, ca tot ceea ce aparţine timpului. Victoria veşniciei asupra timpului, altfel spus trecerea întregului timp în veşnicie, echivalează unei biruinţe asupra infernului şi forţelor infernale. Infernul este veacul şi veacul veacurilor, cum se spune în Evanghelie, dar el nu este veşnicia.

Ideea chinurilor veşnice, ca justă ispăşire a păcatelor şi greşelilor săvîrşite de-a lungul scurtului interval al vieţii, comportă, după cum am văzut, ceva monstuos ce revoltă conştiinţa. Doctrina reîncarnării, care oferă avantaje aparente, aduce cu sine un coşmar diferit, dar la fel de înspăimîntător: cel al reîncarnărilor infinite, al unei peregrinări nelimitate prin labirinturi sumbre. Ea caută soluţia destinului omului în cosmos şi nu în Dumnezeu. Dacă nu vom admite nici una din aceste teorii, un punct rămîne totuşi indubitabil: sufletul are un destin după moarte, cum are unul şi înainte de naştere. Viaţa ce se întinde de la naştere la moarte în lumea noastră, nu este decît un mic segment al destinului uman care, luat în mod izolat de destinul veşnic, ne rămîne de neînţeles. Problema infernului dobîndeşte în special un caracter jignitor şi revoltător ca urmare a concepţiei sale juridice. Această concepţie, ce aparţine vulgului şi omului din popor, trebuie eliminată complet din etica religioasă, din filosofie şi teologie. Ideea de infern trebuie în întregime purificată de orice motiv utilitar, căci doar această purificare va face posibilă cunoaşterea în acest domeniu, va permite luminarea lui. Vom descoperi astfel că, dacă putem elabora o psihologie a infernului, trebuie să renunţăm la elaborarea unei ontologii a lui. Asta deoarece problema lui atinge limitele iraţionalului şi rezistă oricărei raţionalizări. Doctrina apocatastazei ia în considerare procesul universal dintr-un punct de vedere necreator şi prezintă de altfel un caracter la fel de raţionalist ca şi doctrina damnării. Cît despre doctrina lui Calvin despre predestinare, meritul său este de a ne prezenta ultima deducţie la care ajunge ideea chinurilor veşnice. Această doctrină comportă o raţionalizare, deşi admite un absolut iraţional în hotărîrile şi judecata divine. După ea, Dumnezeu însuşi creează infernul; concluzie logică, dacă se admite că El a înzes-

trat creatura cu liberate, prevăzînd consecinţele ce vor rezulta de aici.

Omul este obsedat de neliniştea morţii. Totuşi, această neli-nişte nu este cea din urmă, ultima fiind, de fapt, cea a infernului. Angoasa morţii este în fond angoasa trecerii prin ceva îngrozitor, prin agonie şi descompunere. În consecinţă, această angoasă ţine încă de partea asta a vieţii, "dincolo"ea nemaiexistînd. Moartea este înspăimîntătoare, ea fiind fenomenul cel mai neplăcut şi mai sfîşietor al vieţii. Încercarea sa ne apare ca încercare a infernului, prin faptul că acesta din urmă corespunde unei agonii nelimitate. Atunci cînd angoasa infernului pune stăpînire pe om, acesta este gata să caute salvarea în moarte. În realitate, el aspiră la o moarte care să însemne sfîrşitul a toate şi nu la o moarte fără sfîrşit. Dar această căutare a eliberării face dovada unei stări decăzute şi a unei amăgiri. La drept vorbind, lupta împotriva angoasei infernului nu este posibilă decît în Hristos şi prin Hristos. Credinţa în Hristos, în Învierea Sa, afirmă tocmai credinţa în destructibilitatea infernului.

Chiar dacă maniheismul a fost condamnat ca o erezie cumplită, elementele sale au pătruns în creştinism. Într-adevăr, în paralel cu puterea lui Dumnezeu şi a lui Hristos, creştinii o recunosc pe cea a diavolului. Şi nu de puţine ori se-ntîmplă ca ei să creadă în aceasta din urmă mai mult decît în prima. Diavolul a înlocuit pur şi simplu Dumnezeul rău maniheean. Şi se mai poate pune încă întrebarea cui îi va reveni ultimul cuvînt: lui Dumnezeu sau diavolului, lui Hristos sau lui Antihrist? A crede într-un infern veşnic, înseamnă a crede la urma urmei în puterea lui Satan şi nu în cea a lui Hristos. Aici se ascunde paradoxul fundamental al teologiei creştine. Maniheismul este o aberaţie metafizică, însă presupune totuşi o profunzime morală, o suferinţă datorată problemei răului, problemă pe care teologia raţionalizată a pus prea puţin preţ. S-a încercat ieşirea din această torturantă dilemă văzîndu-se în infern triumful justiţiei divine, aşadar un bine. Dar a găsi această ipoteză plauzibilă, înseamnă să te mulţumeşti cu o consolare revoltătoare. În ceea ce mă priveşte, eu cred că problema victoriei asupra forţelor

infernului nu corespunde victoriei milei divine, care este nelimitată; ea constă în a şti cum poate Dumnezeu să învingă sumbra libertate a creaturii, care s-a întors de la El şi îi arată o ură implacabilă. Stăpînirea diavolului este situată în sfera libertăţii meonice. Omul care s-a refugiat în ea nu-şi mai aparţine, ci a intrat în puterea nefiinţei. Nu-i este dat lui Dumnezeu să învingă această libertate, căci ea nu a fost creată de El şi se găseşte înrădăcinată în nefiinţă; şi nu-i este dat nici omului s-o învingă, pentru că i-a devenit sclav şi nu mai este liber în libertatea sa. Această victorie nu-i este accesibilă decît lui Hristos Dumnezeu-Omul, coborînd în infern, în tenebrele insondabile ale libertăţii meonice; ea nu este accesibilă decît unirii perfecte şi interacţiunii dintre Divinitate şi umanitate. În afara lui Hristos, antinomia tragică a libertăţii şi necesităţii este ireductibilă, iar infernul, chiar în virtutea libertăţii, devine indispensabil. Angoasa infernului marchează întotdeauna o lepădare de Hristos, o întunecare a chipului Său în suflet. Căci salvarea este accesibilă tuturor, oricărei creaturi, în Hristos Mîntuitorul nostru.

N. Feodorov emite ideea îndrăzneaţă a învierii tuturor înaintaşilor. Însă această idee trebuie dusă mai departe şi aprofundată. Nu doar defuncţii trebuie eliberaţi de moarte şi înviaţi, ci toate fiinţele trebuie salvate şi eliberate de infern. Exigenţa ultimă a eticii s-ar traduce astfel: – îndreaptă toate puterile spiritului tău spre această eliberare. În orientarea activităţii tale, nu crea infernul pentru nimeni, nici în această lume, nici în cealaltă; eliberează-te de instinctele de răzbunare, care iau forme elevate şi idealizate şi se proiectează asupra vieţii veşnice. Nu te limita la a nu crea infernul, ci distruge-l prin toate mijloacele. Nu-ţi reprezenta Împărăţia lui Dumnezeu din perspectiva prea umană a acestei lumi; nu o concepe ca pe o victorie a "bunilor" asupra "răilor", ca pe o izolare a primilor într-un loc luminos şi a celorlalţi într-unul tenebros.

În mod cert, această concepţie va implica o răsturnare radicală a evaluărilor şi actelor. Voinţa morală va trebui înainte de toate orientată spre mîntuirea universală. Acest adevăr etic absolut este independent de orice construcţie ontologică a salvării şi

damnării, a paradisului şi infernului. Infernul, ca şi consecinţă a libertăţii sumbre, există oricum, dar trebuie să ne ferim să-l creăm noi înşine. Împărăţia lui Dumnezeu este oricum dincolo de "binele" nostru şi de "răul" nostru, dar nu trebuie să sporim coşmarul legat de viaţa păcătoasă din această lume. "Bunii" trebuie să împărtăşească destinul "răilor" şi, făcînd acest lucru, să înlesnească eliberarea lor. Eu pot să creez infernul pentru mine însumi; şi, din păcate, o fac prea mult! Însă nu-l pot crea pentru ceilalţi, nici chiar pentru unul singur. Fie ca "bunii" să înceteze, aşadar, să mai fie nişte răzbunători îmbibaţi cu idei superioare, să nu mai împiedice de acum înainte mîntuirea "răilor". Împăratul Justinian a cerut cîndva condamnarea lui Origen, pentru că acesta profesa doctrina mîntuirii universale. Nefiind mulţumit cu chinurile temporale din această lume, acest suveran a cerut suplicii veşnice în lumea de dincolo! Dar noi nu-l mai putem urma, ci trebuie să-l combatem.

"Este o mare tristeţe în a nu vedea bine în bine", scria Gogol. Aceste cuvinte pun problema cea mai profundă a eticii. Într-adevăr, în bine şi în cei buni există foarte puţin bine. Şi asta este cauza pentru care infernul ne ameninţă din toate părţile. Problema responsabilităţii pe care o are binele în ceea ce priveşte răul va fi noua problemă a eticii. Căci dacă "răul" şi "răii" au apărut, este pentru că "binele" şi "bunii" erau foarte departe de perfecţiune. Atît "bunii" cît şi "răii" vor da socoteală înaintea lui Dumnezeu; dar sîntem îndreptăţiţi să credem că această judecată va fi diferită de judecata umană. Este posibil ca distincţia noastră între "bine" şi "rău" să se dovedească iluzorie. "Bunii" vor da socoteală pentru că au creat infernul, pentru că au fost mulţumiţi cu binele lor, pentru că au conferit un caracter elevat instinctelor lor vindicative, pentru că au fost un obstacol în faţa perfecţionării "răilor", şi i-au pus, prin judecata lor, pe calea damnării. Iată la ce trebuie să ajungă noua psihologie şi noua etică religioase.

Doctrina chinurilor veşnice, ca triumf al justiţiei divine, doctrină ce ocupă un loc de onoare în teologia dogmatică, este o raţionalizare şi o negare a misterului eshatologic. Or, eshatolo-

gia trebuie să fie liberă de optimismul şi pesimismul născute din această raţionalizare. În definitiv, toate eshatologiile ce violentează misterul, printr-o raţionalizare coercitivă, sînt halucinante: fie că este vorba de ideea chinurilor veşnice, de cea a reîncarnărilor infinite, de cea a disoluţiei persoanei în fiinţa divină sau chiar de cea a mîntuirii universale ineluctibile. Totuşi, dacă nu putem şi nu trebuie să construim nici o ontologie raţională a infernului, fie ea optimistă sau pesimistă, putem şi trebuie să credem că puterea lui Satan va fi învinsă de Hristos şi că ultimul cuvînt îi va reveni lui Dumnezeu şi sensului divin. Concepţia infernului se referă la o stare penultimă şi nu la cea finală. Ea aparţine teologiei catafatice şi naturaliste. Teologia mistică şi apofatică nu cunoaşte infernul: acesta se estompează şi dispare în profunzimea insondabilă şi inefabilă a Dumnezeirii (*Gottheit*). Dacă nu-mi este dat să ştiu că nu va mai exista infern, îmi este dat în schimb să ştiu că el nu trebuie să existe, că trebuie, fără să mă izolez, să lucrez la opera mîntuirii universale. Nu trebuie să cedez diavolului domenii din ce în ce mai întinse ale fiinţei, ci dimpotrivă, trebuie să i le disput cu hotărîre în favoarea lui Dumnezeu. Căci infernul, să nu se uite, nu marchează triumful lui Dumnezeu, ci al lui Satan, altfel spus al nefiinţei.

Capitolul III

Paradisul. Dincolo de bine şi de rău

Omul păstrează înrădăcinate profund în inima sa o reminiscenţă şi o nostalgie a paradisului. Şi undeva, în intimitatea cea mai adîncă a fiinţei mele, această amintire şi această reverie se întîlnesc. Viaţa noastră se desfăşoară între paradis şi infern. Noi sîntem exilaţii din paradis care nu au pătruns încă definitiv în infern. Din zona intermediară a lumii noastre, care este, vai, departe de a fi edenică, visăm la paradis, îl evocăm în trecut şi în viitor. Trecutul originar şi viitorul final se întîlnesc, pînă în punctul de a se confunda, cu ideea paradisului.

Mitul vîrstei de aur a fost un mit despre Eden. Însă conştiinţa mitologică a păgînismului cunoaşte paradisul în trecut, fără să cunoască aşteptarea sa mesianică în viitor, aşteptare ce nu era inerentă decît vechiului Israel. Mitologia este întotdeauna îndreptată spre trecut, mesianismul spre viitor. Legenda biblică despre paradis, ca stare primară a omului şi a naturii, este un mit în sensul realist al termenului. Dimpotrivă, profeţiile despre venirea lui Mesia şi a Împărăţiei lui Dumnezeu constitu-

ie un mesianism. În fond, Biblia presupune în același timp un mit și un mesianism. Procesul universal a început prin exilul din paradis. Dar chiar aruncat pe acest pămînt, omul este capabil nu doar să-și amintească de veacul de aur, ci și să cunoască, în contemplația lui Dumnezeu, a adevărului și frumuseții, în iubire, în extazul creator, momente de veritabilă fericire paradisiacă. În plus, paradisul nu există doar în amintirea sa, în visul său și în imaginația sa creatoare; el s-a păstrat în frumusețea naturii, în lumina soarelui, în strălucirea stelelor, în cerul albastru, în piscurile imaculate, în mări și rîuri, în păduri și lanuri de grîu, în pietre prețioase și flori, în minunata înfățișare a lumii animale. O singură dată o cultură umană s-a apropiat puțin de Eden, anume cultura Greciei antice. Procesul universal începe în paradis și se întoarce în el, deși se orientează în paralel spre infern. Omul evocă paradisul la geneza vieții universale și îl proiectează în viitor, la sfîrșitul lucrurilor, reprezentîndu-și infernul cu oroare.

Găsim la început paradisul, iar la sfîrșit paradisul și infernul. Se pare la prima vedere că tot cîștigul procesului universal a constat în a-și adăuga infernul. Căci infernul este tocmai acea "noutate" care se va ivi la sfîrșit, în timp ce paradisul nu este decît o "repatriere". Însă cît de tristă este această reintegrare, după ce umanitatea s-a divizat și o parte a părăsit paradisul! Acesta este după toate aparențele fructul pe care trebuie să-l poarte arborele cunoașterii. Viața paradisiacă era integrală și nimic nu ar fi existat în afara ei dacă nu ar fi apărut distincția între bine și rău. Dar ivindu-se aceasta, ea s-a dedublat și viața infernală a apărut imediat. Acesta este prețul libertății, al libertății cunoașterii și alegerii binelui și răului. Cumplitul presentiment al infernului, dacă nu pentru sine, cel puțin pentru ceilalți, umple de tristețe amintirea și nostalgia paradisului. Prețul libertății umane s-a dovedit a fi infernul. Fără această libertate, viața paradisiacă ar fi fost veșnică, integrală și nimic nu ar fi întunecat-o. Omul este obsedat și sedus de ideea restabilirii acestei vieți. Acesta este visul ce stă la baza tuturor utopiilor paradisului pămîntesc. Omul este exilat din Eden pentru că liber-

tatea sa s-a dovedit a fi fatală. Dar poate el să şi-l reintegreze renunţînd la această libertate?

Dialectica privitoare la paradis şi libertate a fost dezvoltată cu o acuitate genială de Dostoievski[1]. El a consacrat diverse scrieri acestei probleme ce l-a frămîntat atît de mult: *Visul unui om ridicol*, *Visul lui Versilov* şi, spre sfîrşitul vieţii sale, *Legenda marelui Inchizitor*. El nu a putut să se împace nici cu paradisul ce ignora încercarea libertăţii, nici cu acela organizat în mod coercitiv, fără libertatea spiritului uman. Nu este admisibil pentru el şi nu-şi doreşte decît paradisul ce trece prin libertate. Paradisul impus, atît în trecut cît şi în viitor, îi producea oroare lui Dostoievski, considerîndu-l tentaţia lui Antihrist. Căci Hristos este înainte de toate libertate. Însă în acest fel este proiectată o nouă lumină asupra mitului Căderii. Tentaţia diabolică nu este cea a libertăţii, cum se crede îndeobşte, ci tentaţia negării libertăţii, cea a beatitudinii impuse. Ne apropiem aici de misterul ultim al Căderii care, insolubil din perspectivă raţională, corespunde misterului destinelor finale ale omului. Dumnezeu a vrut libertatea creaturii şi pe ea şi-a intemeiat planul creaţiei. Ea este cea de care se leagă vocaţia creatoare a omului. De aceea sîntem nevoiţi să concepem Căderea sub un unghi antinomic şi iraţional. Într-adevăr, ea corespunde atît manifestării şi încercării omului, exodului său din paradisul natural primar şi preconştient ce nu cunoştea libertatea spiritului, cît şi supunerii omului elementelor naturale inferioare. Aici se află nodul vieţii universale. Căderea s-a dovedit a fi necesară, pentru că realizarea sensului suprem al creaţiei presupune libertatea. Însă necesitatea libertăţii este o contradicţie şi un paradox, pe care nu sîntem în măsură să le rezolvăm raţional, neputîndu-le decît experimenta în viaţă. Căderea este violarea Sensului, şi totuşi trebuie să recunoaştem în ea o trecere de la paradisul originar ce nu cunoştea încă libertatea, la un paradis ce o cunoaşte.

Din acest motiv este imposibil să se ia în considerare o

---

1 Vezi cartea mea *Filosofia lui Dostoievski* [trad. de Radu Pârpăuţă, Institutul European, Iaşi, 1992 – n.t.].

întoarcere la starea paradisiacă primară. Nu numai că ne este refuzată, dar nici măcar nu trebuie s-o dorim. Această întoarcere ar însemna neproductivitatea şi non-sensul procesului universal. Paradisul ce ne aşteaptă la sfîrşitul acestui proces este cu totul altul decît cel ce l-a inaugurat. El este cel ce urmează cunoaşterii libertăţii, a tuturor încercărilor. Se poate chiar sugera că acesta este un paradis ce urmează infernului, respingerii sale libere, experienţei răului. Tentaţia întoarcerii la neființă, ce precede creaţia lumii, este învinsă în mod liber de fiinţa conformă ideii divine. Paradisul, în care vocaţia creatoare a omului nu era trezită, este înlocuit cu un paradis în care ea se realizează deplin. Cu alte cuvinte, paradisului natural i se substituie un paradis spiritual. Paradisul, ca stare originară a omului, nu cunoaşte încă venirea Dumnezeului-Om, în vreme ce acela care va desăvîrşi procesul universal, va fi Împărăţia lui Hristos, Împărăţia Dumnezeului-Umanitate. Acesta este rezultatul pozitiv al procesului universal.

Însă în sînul acestui proces, omul istovit visează fără răgaz la întoarcerea sa în paradisul pierdut, la inocenţa şi integralitatea originare. El este dispus să renunţe la întreaga cunoaştere, pe care o consideră rezultatul dedublării şi pierderii integralităţii vieţii. El consimte să evite suferinţa "culturii", pentru a regăsi bucuria şi beatitudinea "naturii". Şi de fiecare dată cînd se lasă în voia acestor reverii şi aspiraţii, el încearcă o decepţie, căci nu doar "cultura", ci şi "natura" este atinsă de păcatul originar. O singură cale îi rămîne deschisă: a fidelităţii fără limite faţă de "ideea omului" care duce la Împărăţia Spiritului, în care va intra şi natura transfigurată. Cunoaşterea binelui şi răului este legată de pierderea integralităţii paradisiace, dar calea sa trebuie totuşi parcursă pînă la capăt. Din moment ce omul s-a angajat pe acest drum, cunoaşterea însăşi încetează să mai fie un rău[2]. Cunoaşterea poate avea răul ca obiect, însă nu este răul prin ea însăşi; şi în ea se realizează vocaţia creatoare a omului. Prin acest lucru, de altfel, se justifică şi se apără "cultura" de atentatele "naturii".

2 Asupra acestui punct mai ales sînt în dezacord cu Lev Şestov.

Frumusețea primară a naturii păstrează un reflex al paradisului pierdut, însă omul nu pătrunde în el decît prin contemplația artistică, care este transfigurarea creatoare a cotidianității naturale. Acest reflex există și în artă, în poezie, iar omul, prin extazul creator, intră în legătură cu beatitudinea paradisiacă. Găsim în special acest reflex în poezia lui Pușkin, care triumfa asupra greutății "lumii". Arta lui Pușkin nu este nici creștină, nici păgînă: ea este edenică. Dar și în acest caz, elementul paradisiac nu este dobîndit decît prin calea creației, iar nu prin întoarcerea la natura originară. Și este la fel în toate lucrurile.

Viața numită morală nu este nicidecum o viață edenică, paradisul nefiind triumful "binelui". "Binele" și viața "morală" comportă întotdeauna o tristețe: cea a judecății, a dedublării, a neîntreruptei respingeri a "răului" și a "răilor". Nu găsim în regatul lor această eliberare divină, această alinare, această integralitate, această iluminare a creaturii. Paradisul este încetarea grijii, ieșirea din această lume, pe care o descrie Heidegger, și dobîndirea integralității spiritului. Or, viața morală comportă o grijă apăsătoare, cea a luptei împotriva răului, și o dedublare, cea care separă "bunii" de "răi". Paradisul al cărui corolar ar fi infernul, ar corespunde regatului "binelui" în opoziție cu regatul "răului". Dar el nu ar cunoaște integralitatea, ci ar fi impregnat de amărăciune, datorată vecinătății infernului cu chinurile sale veșnice. Și acest paradis este una dintre cele mai monstruoase elucubrații ale "bunilor". Noi trăim într-o viață păcătoasă, din care ne este deosebit de greu să gîndim paradisul. Îl adaptăm categoriilor distincției noastre între bine și rău, pe cînd el se situează dincolo de această distincție. Pătrundem mai degrabă în el, concepîndu-l ca frumusețe. Paradisul este îndumnezeirea creaturii. Transfigurarea și iluminarea lumii corespund frumuseții și nu binelui, care se raportează la o lume netransfigurată și neiluminată. Doar frumusețea ne eliberează de grija pe care o presupune încă binele. Și o viață veșnică dincolo, în care ar subzista această distincție între paradis și infern, ar păstra o grijă și o povară, nu ar conferi pace, integralitate, bucurie absolută. Căci infernul, a cărui expansiune este inevitabilă, ar intra oricum în ofensivă,

rezultînd de aici în mod necesar un conflict tragic. Ideea de infern, ca triumf definitiv al adevărului şi justiţiei divine, este o idee intolerabilă, care nu ar putea să-i liniştească pe cei aleşi. Infernul nu poate să nu fie suferinţa paradisului, existenţa primului excluzînd posibilitatea celui de-al doilea.

Nu se poate concepe paradisul decît într-un mod apofatic, orice speculaţie catafatică ducînd la contradicţii insurmontabile. Antinomia fundamentală constă aici în faptul că omul doreşte cu ardoare paradisul, visează la beatitudinea sa, deşi se teme de el ca de o plictiseală, o uniformitate, o imobilitate, ca de un sfîrşit. Această antinomie este legată de paradoxul timpului şi veşniciei. Ea provine din faptul că noi adaptăm acesteia din urmă ceea ce nu se aplică decît primului. Este imposibil de conceput perfecţiunea, plenitudinea, integralitatea în timp, căci ele apar în acest caz ca o încetare a mişcării creatoare, ca o mulţumire de sine. De aici plictiseala pe care o degajă toate utopiile paradisului pămîntesc. Perfecţiunea, plenitudinea şi integralitatea sînt irealizabile în timp, deoarece ele implică sfîrşitul acestuia, înfrîngerea sa, pătrunderea în veşnicie. Căci dacă, în veşnicie, perfecţiunea este o infinitate pozitivă, ea nu este în timp decît o finalitate. Viaţa paradisiacă în timpul nostru, pe pămîntul nostru, ar fi marcat sfîrşitul procesului creator al vieţii, al aspiraţiilor infinite şi prin urmare ar fi fost plictisitoare. Şi chiar aceste trăsături se străduie omul să le transpună paradisului de dincolo! Noi gîndim în timp şi proiectăm paradisul în viitor, şi de aceea el ne apare ca încetarea mişcării, a căutării, a creaţiei infinite, pe scurt, ca dobîndirea unei satisfacţii definitive. Şi, cum făcea "individul cu fizionomie retrogradă şi zeflemitoare" al lui Dostoievski, sîntem dispuşi să "dăm diavolului" paradisul, pentru a trăi după propria noastră voinţă. Omul visează la paradis, se teme de el şi revine la libertatea tragică a acestei lumi. Ordinea şi armonia, cărora le este sacrificată libertatea persoanei, îi sînt intolerabile.

Însă paradisul nu este în viitor, nu este în timp, ci în veşnicie. Or, veşnicia se dobîndeşte în clipa prezentului, ea "debutează" nu în acest prezent care nu este decît o parte a tim-

pului sfîşiat, ci în cel ce este o ieşire din timp. Ea nu marchează o încetare a vieţii creatoare, ci este o viaţă creatoare de un ordin diferit; mişcarea sa nu are loc în spaţiu şi timp, ea este simbolizată prin cerc şi nu prin linia dreaptă. Trebuie să-i acordăm paradisului mai multă viaţă decît are lumea noastră păcătoasă, mai multă şi nu mai puţină mişcare; totuşi, mişcarea sa nu este cea a "naturii", ci a "spiritului" care absoarbe toată tragedia vieţii de aici. Într-adevăr, nu se poate concepe perfecţiunea sa ca o negaţie a dinamicii creatoare. Ea exclude agitaţia şi apatia lumii, neliniştea şi grija provocate de timp, dar posedă în mod indiscutabil propria sa mişcare creatoare. Paradisul se arată a fi un paradox pentru om, prin faptul că infinitatea în timp şi oprirea mişcării îi par în egală măsură de neconceput. Totuşi, acest paradox este datorat, încă o dată, faptului că noi adaptăm lumii de dincolo dificultăţile torturante ale lumii noastre de aici. Avem o anticipare a paradisului în extaz, în care timpul nostru se întrerupe, distincţia noastră între bine şi rău este abolită, în care îi este dat omului să cunoască o eliberare definitivă şi orice greutate dispare pentru el. Extazul creaţiei, al contemplaţiei lumii divine, al iubirii ne transportă pentru o clipă în paradis, această clipă nemaiaparţinînd deja timpului. Dar cu toate că încetează pe moment, durata timpului reapare, apăsătoare, decăzută, supusă grijii şi cotidianităţii. Conştiinţa eshatologică se loveşte de paradoxul timpului, problemă ce atinge o complexitate şi o intensitate deosebite în credinţa milenaristă. Această credinţă exprimă întreaga aspiraţie a omului la fericire şi beatitudine, la ospăţul mesianic, la paradis nu doar în cer, ci şi pe pămînt, nu doar în veşnicie, ci şi în timpul nostru istoric.

În milenarism, veşnicia este transpusă în timp şi timpul în veşnicie. Este vechea speranţă a omului în instaurarea Împărăţiei lui Dumnezeu, în realizarea adevărului divin la sfîrşitul procesului universal, adică speranţa de a contempla paradisul, într-un oarecare mod, în limitele timpului nostru. Este speranţa de a vedea rezultatul pozitiv al acestui proces apărînd într-o anumită sferă intermediară, care nu va mai fi deja în timp, nefiind încă în veşnicie. Aici se ascunde dificultatea fundamen-

tală a tuturor interpretările Apocalipsei, limbajul veşniciei trebuind să fie tradus în limbajul timpului. Se poate respinge acest paradox în două moduri: fie înlăturînd ideea milenaristă, ceea ce revine la a transfera toate lucrurile în veşnicie şi a lăsa în timp o lume nedivină şi izolată de paradis; fie, dimpotrivă, concepînd Împărăţia lui Dumnezeu într-o manieră sensibilă, adică instaurată pe pămîntul nostru şi în timpul nostru.

Deşi revelaţia creştină este înainte de orice vestirea Împărăţiei lui Dumnezeu, iar esenţa creştinismului – căutarea acestei Împărăţii, această idee rezistă oricărei interpretări şi dă naştere la contradicţii ireductibile. Într-adevăr, nu se poate concepe Împărăţia lui Dumnezeu în timp, din moment ce ea este sfîrşitul lui şi marchează sfîrşitul lumii, apariţia noului Cer şi a noului Pămînt. Însă dacă ea este în afara timpului, adică în veşnicie, nu poate fi raportată doar la sfîrşitul lumii, sfîrşitul fiind conceput încă în timp. În realitate, Împărăţia lui Dumnezeu se instaurează în fiecare clipă în care are loc o ieşire din timp spre veşnicie. Între mine şi veşnicie, adică dobîndirea Împărăţiei, nu se întinde indefinitatea timpului, care ne separă încă de sfîrşitul lumii. Există două căi de acces spre veşnicie: una în profunzimea clipei, cealaltă prin sfîrşitul timpului şi al lumii. Împărăţia lui Dumnezeu vine în mod imperceptibil. Ea este concepută ca Împărăţia Cerurilor, dar venirea sa poate avea loc şi pe pămînt, susceptibil de a se ilumina şi de a moşteni veşnicia. Şi nu ne este dat nouă să stabilim o limită între celălalt pămînt, cel nou, şi al nostru. Ideea paradisului pămîntesc corespunde unei utopii şi unui milenarism eronat. Dar, într-un sens mai profund, putem concepe paradisul pe pămînt, de vreme ce sînt posibile şi aici iruperea în veşnicie, extazul şi contemplaţia lui Dumnezeu, bucuria şi lumina Lui. Interpretarea eshatologică a Împărăţiei lui Dumnezeu este singura corectă. Însă paradoxul său rezultă din faptul că sfîrşitul nu se află doar într-un viitor nelimitat, ci este prezent în fiecare clipă a vieţii. Eshatologia se află în sînul procesului vieţii. Şi Apocalipsa nu este numai revelaţia sfîrşitului lumii şi istoriei, ci şi cea a sfîrşitului în sînul lumii şi al istoriei, în sînul vieţii umane, al fiecărei clipe a vieţii.

Este foarte important să se depăşească concepţia pasivă despre Apocalipsă, ca aşteptare a sfîrşitului şi a judecăţii. Ea trebuie concepută ca o chemare la activitatea creatoare a omului, la efort şi fapte eroice. Căci sfîrşitul va depinde şi de om, de acţiunile sale. Viziunea Ierusalimului Ceresc, care va coborî din cer pe pămînt, este una dintre viziunile posibile, dar omul, prin libertatea, creaţia şi eforturile sale, trebuie să-i pregătească venirea. În fond, el creează într-un mod activ paradisul şi infernul ce corespund vieţii sale spirituale şi i se revelează în profunzimea spiritului. Conştiinţa, diminuată şi covîrşită de păcat, aruncă paradisul şi infernul în exterior, le transferă în ordinea obiectivă, asemănătoare ordinii naturii. Dimpotrivă, atunci cînd este mai profundă, ea le integrează spiritului, altfel spus încetează să viseze la primul şi să se teamă de celălalt într-un mod pur pasiv. În acest caz, ele nu mai sînt proiectate în timp, în viitor. Judecata divină se realizează în fiecare clipă, ea corespunde glasului veşniciei ce răsună în timp. De aceea, atît ideea paradisului, cît şi cea a infernului, trebuie eliberate complet de orice utilitarism. Împărăţia lui Dumnezeu este dobîndirea perfecţiunii, a îndumnezeirii, a frumuseţii şi integralităţii spiritului, şi nu o răsplată.

Ideea paradisului este fondată pe postulatul conform căruia dobîndirea perfecţiunii este însoţită de beatitudine, desăvîrşiţii, drepţii, sfinţii fiind în acelaşi timp fericiţii, viaţa în Dumnezeu fiind o fericire. Însă ideea beatitudinii drepţilor este sursa eudemonismului. Eudemonismul pămîntesc sugerează că omul este născut în vederea fericirii. Eudemonismul ceresc crede că omul este creat pentru beatitudine. El consideră că răul, suferinţa sînt rezultatul păcatului, că înainte de cădere, beatitudinea domnea în paradis, că fericitul este dreptul supus Domnului, sfîntul, şi că în noul paradis, care îl aşteaptă, el va regăsi beatitudinea. Identificarea sfinţeniei cu beatitudinea corespunde identificării subiectivului şi obiectivului, adică integralităţii. Dar este greu pentru noi, care trăim în lumea păcătoasă şi îndurăm legea ei, cu psihologia noastră covîrşită de păcat, să concepem această identitate. Noi păstrăm o neîncredere ascunsă faţă de beatitudinea

paradisiacă, deoarece tragicul, suferința, nemulțumirea se dovedesc a fi indiciul unei stări superioare în lumea păcătoasă. De fapt, doctrinele morale cele mai joase, hedonismul, eudemonismul, utilitarismul sînt cele care văd în fericire scopul vieții și criteriul binelui și răului. Și pe bună dreptate vom considera acest scop ca o iluzie, ca o seducție. În viața lumii noastre, clipele de bucurie și chiar beatitudinea ne sînt acordate ca ieșire în afara acestei lumi și comuniune cu lumea libertății ce nu cunoaște greutatea și grija, însă nici o fericire stabilă și durabilă nu este posibilă aici. De altfel, omul nici nu aspiră la așa ceva. Conceperea scopului vieții ca fericire este categoric produsul reflexiei și dedublării. În plus, și acest lucru este important pentru problema noastră, oamenii prea fericiți, prea liniștiți, prea mulțumiți provoacă îndoială în ceea ce privește profunzimea lor. Ei sînt suspectați de aspirații limitate, de indiferență față de nefericirea celuilalt, de suficiență de sine. În definitiv, beatitudinea edenică pare a fi blamabilă în lumea noastră păcătoasă. Și acesta este cazul estetismului, care pretinde realizarea paradisului în condițiile pămîntești. Ne putem transpune cu greutate într-un plan al ființei în care beatitudinea paradisiacă să fie expresia perfecțiunii și sfințeniei. Și aici ne lovim de un paradox în același timp etic și psihologic.

Beatitudinea edenică, de care ne împărtășim în puține momente din viață, corespunde dobîndirii integralității, plenitudinii, perfecțiunii asemănătoare celei a lui Dumnezeu. Și totuși, această stare ne îngrijorează, părîndu-ni-se o suspendare a mișcării spiritului, o încetare a aspirației și căutării infinite, o indiferență față de existența infernului. A trăi într-o stare edenică înseamnă a te hrăni din arborele vieții și a nu cunoaște binele și răul; or, noi ne hrănim din fructele arborelui cunoașterii, trăim din această distincție și o transpunem la acest nou paradis ce trebuie să inaugureze sfîrșitul procesului universal. Aici se ascunde distincția ontologică între paradisul începutului și cel al sfîrșitului. Primul oferea integralitatea originară, necunoscînd otrava conștiinței, a distincției și a cunoașterii binelui și răului. El nu cunoaște libertatea, care este indiciul celei mai mari demnități a

noastre. Spre acesta nu există cale de întoarcere. Cel din urmă, dimpotrivă, presupune că omul a trecut deja prin exacerbarea şi dedublarea conştiinţei, prin libertate, prin distincţie şi cunoaşterea binelui şi răului. Acesta desemnează o integralitate şi o plenitudine noi, cele care succed fragmentării. Şi totuşi, acest paradis ne tulbură prin faptul că infernul este corelativul său. Cum rămîne cu răul şi "răii" care sînt consecinţa dedublării conştientului şi a încercării libertăţii? Cum să fie apreciată beatitudinea paradisiacă, dacă unii sînt destinaţi chinurilor veşnice, dacă răul n-a fost ontologic învins, dacă el are o împărăţie?

Dacă paradisul de la începutul vieţii universale este inacceptabil prin faptul că nu a fost încercată în el libertatea, cel a cărui venire trebuie să aibă loc la sfîrşitul acestei vieţi este la fel, pentru că libertatea a fost încercată şi a produs răul. Aceasta este problema fundamentală a eticii sub aspectul său eshatologic, la care a ajuns fără s-o poată totuşi rezolva. Ideea perfecţiunii legată de beatitudine, ne atrage şi ne respinge în acelaşi timp. Ne respinge, pentru că noi concepem perfecţiunea şi beatitudinea în finit, pe cînd ele sînt în infinit, altfel spus pentru că raţionalizăm ceea ce se opune raţionalizării, pentru că gîndirea noastră, în loc să urmeze aici calea locuţiunilor negative, o adoptă pe a celor afirmative.

Pentru conştiinţa creştină, beatitudinea paradisiacă corespunde Împărăţiei lui Hristos şi este inconceptibilă în afara Lui. Or, singur acest punct schimbă întreaga faţă a problemei, căci în acest caz crucea şi crucificarea fac parte din această beatitudine. Fiul lui Dumnezeu şi Fiul Omului coboară în infern pentru a-i elibera pe cei ce suferă. Taina crucii înlătură aşadar paradoxul fundamental al beatitudinii paradisiace care a produs libertatea. De acum înainte, pentru ca răul să fie învins, binele trebuie să se crucifice. Binele apare sub un nou aspect: în loc să-i condamne pe cei răi supliciilor veşnice, acceptă el însuşi să fie supus acestora. "Bunii" nu-i mai predestinează pe "răi" damnării şi nu caută propriul lor triumf, ci coboară ei înşişi în infern alături de Iisus pentru a-i elibera. Totuşi, această eliberare nu poate presupune violenţa. Şi aici se ascunde teribila dificultate a proble-

mei. Ea nu poate fi rezolvată omenește și în mod natural, ci trebuie să se recurgă la teandricitate și har. Nici Dumnezeu nici omul nu pot viola libertatea și să-i constrîngă pe cei răi la bine și beatitudine. Singur Dumnezeu-Omul, care unește în mod tainic în El harul și libertatea, cunoaște misterul acestei eliberări. Toată dificultatea pe care o încercăm în conceperea acestei probleme (ce ne obligă să rămînem la *docta ignorantia*) provine din faptul că "răii" nu pot fi aduși la bine, în sensul pe care îl dăm în lume acestui termen. Ei nu pot fi aduși decît la supra-bine, adică la Împărăția aflată dincolo de bine și de rău.

Or, Împărăția lui Dumnezeu este tocmai împărăția supra-binelui, în care rezultatul și încercarea libertății au cu totul alte aspecte decît cele pe care le iau în lumea noastră. De aici rezultă o etică a vieții în întregime diferită de a noastră, o reestimare a valorilor. Eshatologia proiectează o nouă lumină asupra întregii noastre vieții. Etica, din doctrină a binelui cum era, devine o etică a supra-binelui, a căilor ce duc la Împărăția lui Dumnezeu. Ea dobîndește un caracter profetic, în ea apăsarea legii fiind depășită. Însă această reestimare a valorilor, această dorință de a se situa dincolo de bine și de rău, a fost stînca pe care a naufragiat Nietzsche, care a dovedit un profetism neiluminat. Transferînd răul nostru de aici, dincolo de bine și de rău, nu a reușit nici el să îi depășească limita.

Etica supra-binelui nu presupune nicidecum indiferență sau indulgență față de rău. Ea nu cere mai puțin, ci mai mult. Cea care îi aruncă pe cei răi în infern este o etică minimalistă, deoarece renunță la victoria asupra răului, la eliberarea și iluminarea celor răi; non-ontologică, ea se limitează la distincții și evaluări, fără să ajungă la transfigurarea reală a ființei. Etica religioasă fondată pe ideea mîntuirii personale a sufletului este etica egoismului transcendent. Ea determină persoana umană să își asigure un viitor fericit pe fondul nefericirii altor oameni și a lumii, neagă responsabilitatea tuturor față de toți, respinge unitatea lumii create, a cosmosului și ajunge astfel la desfigurarea ideii paradisului și a Împărăției lui Dumnezeu. În lumea spirituală, nu există persoană izolată și închisă în ea însăși.

Beatitudinea ontologică îmi este refuzată mie, care m-am rupt de tot ce este cosmic şi nu mă preocup decît de mine însumi. Ea este refuzată "bunilor" ce revendică o situaţie privilegiată. Desprinderea omului faţă de om şi de cosmos este rezultatul păcatului originar, şi este imposibil să se raporteze acest rezultat la opera de mîntuire, să se introducă în viziunea Împărăţiei lui Dumnezeu ceea ce nu se aplică decît lumii păcătoase. Mîntuirea este reunirea omului cu omul şi cu cosmosul, prin reunirea cu Dumnezeu. De aceea, mîntuirea individuală, sau cea a aleşilor, este de neconceput. Tragedia, crucificarea şi suferinţa vor continua în lume atîta vreme cît nu va avea loc iluminarea şi transfigurarea întregii umanităţi şi a cosmosului. Şi dacă ele sînt irealizabile în eonul lumii noastre, vor veni fără nici o îndoială alţi eoni în care această lucrare se va desăvîrşi; căci nu se poate admite ideea că viaţa pămîntească a omului ar putea-o epuiza. Mîntuirea şi transfigurarea mea sînt legate nu doar de cele ale celorlalţi oameni, ci şi de cele ale animalelor, plantelor şi mineralelor, de introducerea lor în Împărăţia lui Dumnezeu, care depinde de eforturile mele creatoare. Din acest motiv, etica însăşi trebuie să poarte un caracter cosmic. Omul este centrul suprem al vieţii universale care, căzută prin greşeala lui, trebuie să se descopere prin el. Ideea Împărăţiei lui Dumnezeu este incompatibilă cu individualismul religios sau etic. Departe de a fi o grijă pentru mîntuirea personală, afirmarea valorii supreme a persoanei este expresia vocaţiei sale creatoare în viaţa universală. Se poate admite o aristocraţie a cunoaşterii, a frumuseţii, a rafinamentului vieţii, dar nu s-ar putea accepta una a mîntuirii.

Există două feluri de bine: cel ce se descoperă în condiţiile lumii păcătoase, care evaluează şi judecă, altfel spus binele de "dincoace"; şi binele ca dobîndire a calităţii supreme a vieţii, care nu evaluează şi nu judecă, ci răspîndeşte lumina, altfel spus binele de "dincolo". Primul nu are nici o legătură cu viaţa paradisiacă: este cel al purgatoriului şi dispare în acelaşi timp cu păcatul. El este acela care, proiectat în viaţa veşnică, creează infernul, care este tocmai transferul vieţii noastre de aici în viaţa veşnică şi în vecii vecilor. Cît despre cealaltă formă a binelui, ea

se află dincolo de distincţia noastră între bine şi rău, neadmiţînd existenţa paralelă a infernului: ea este supra-binele. Dar ar fi o greşeală să se creadă că doar prima formă a binelui ne poate fi călăuză în această viaţă, şi că a doua nu ar putea avea pentru noi această semnificaţie. Tocmai aceasta din urmă e cea care ne duce la reestimarea valorilor şi ne situează la un nivel moral mai elevat. Ea nu provine dintr-o indiferenţă faţă de rău, ci dintr-o profundă şi torturantă experienţă a problemei acestuia. Prima formă a binelui nu rezolvă problema răului. În general, etica nu ştie ce să facă cu răul; ea îl judecă şi îl condamnă, dar este incapabilă să-l învingă şi de altfel nici măcar nu aspiră la asta. De aceea, ea ignoră deopotrivă paradisul şi infernul, necunoscînd decît purgatoriul.

Etica actului creator face deja parte din zona paradisiacă, deşi cunoaşte suferinţe infernale. Paradisul este un zbor extatic şi creator în infinit ce învinge apăsarea, înlănţuirea şi dedublarea. Acest zbor este dincolo de sentinţa relevată de distincţia între bine şi rău, ca în cazul iubirii. Etica actului creator trebuie să fie, într-un anumit sens, o etică milenaristă, orientată spre eonul aflat la limita timpului şi veşniciei, a lumii de aici şi a lumii de dincolo, în care învîrtoşarea noastră dispare. Viaţa edenică nu poate fi considerată dintr-un punct de vedere static, paradisul sfîrşitului deosebindu-se prin aceasta de paradisul începutului.

Viaţa paradisiacă este înainte de toate o victorie asupra sfîşierii atroce a timpului, acest coşmar al vieţii noastre de aici. Sîntem întorşi spre trecut prin amintire, iar spre viitor prin imaginaţie, ambele rămînînd astfel în prezent. Aici se ascunde paradoxul timpului. În urmărirea unui prezent veşnic, biruitor asupra fugii aducătoare de moarte a timpului, evadăm fie în trecut, fie în viitor, ca şi cum am putea să-l găsim în ele. Din acest motiv, trăind în timp, sîntem condamnaţi să nu cunoaştem niciodată prezentul. Orientarea spre viitor, atît de caracteristică veacului nostru, antrenează o accelerare a timpului ce ne împiedică să ne oprim în prezent pentru a contempla veşnicul. Or, viaţa paradisiacă este în prezentul veşnic, civilizaţia noastră contempo-

rană fiindu-i aşadar opusă. Într-adevăr, accelerarea timpului, departe de a fi un elan spre infinit, ne aserveşte timpului şi ne face să înţelegem torturanta suferinţă a însetării infinite. Acest veac se îndreaptă spre o catastrofă, el neputându-se prelungi la infinit, căci totul se autodistruge aici; iar cel care îi va urma, va înlocui orientarea spre viitor cu un elan creator spre infinit, spre veşnicie.

Există două răspunsuri tipice în ceea ce priveşte menirea omului: unul afirmă că el este destinat contemplaţiei, celălalt sugerează că este destinat acţiunii. Însă este o greşeală să se opună cele două tendinţe, să se excludă reciproc. Într-adevăr, omul este chemat la creaţie, rolul său neputînd fi redus la cel de spectator, fie chiar al frumuseţii divine. Creaţia este acţiune, ea presupune o biruinţă asupra greutăţii, trudă şi nelinişte. Dar ea cunoaşte în paralel momente de contemplaţie ce pot fi calificate drept edenice, momente în care neliniştea încetează, se stabileşte pacea, greutatea şi efortul dispar şi omul intră în comuniune cu divinul. Contemplaţia este starea supremă, un scop autonom şi nicidecum un mijloc, dar este şi o creaţie, o activitate a spiritului.

Ultima problemă eshatologică a eticii este cea a sensului răului, problema umană cea mai torturantă. S-a încercat rezolvarea ei fie din unghiul dualismului, fie din cel al monismului. Soluţia dualistă se situează integral în limitele distincţiei între bine şi rău şi o proiectează în viaţa veşnică, ca infern şi paradis. Astfel, răul se află izolat într-un ordin particular şi infernal al fiinţei, el devine un pur non-sens, însă un non-sens ce confirmă adevărul sensului, de vreme ce îşi primeşte pedeapsa. Soluţia monistă refuză să eternizeze infernul şi subordonează în principiu răul binelui, fie ca un element al binelui ce nu apare ca un rău decît prin limitarea conştiinţei, fie ca o dezvăluire insuficientă a binelui, fie ca o iluzie, ca o aparenţă. Cunoaşterea răului ridică în mod necesar problema semnificaţiei sale. Prima soluţie vede această semnificaţie în supliciul pe care-l îndură răul ca urmare a triumfului binelui; a doua, în faptul că răul este o parte a binelui şi că îi este supus ca unui tot. Însă la drept vorbind, răul

apare în primul caz ca absurd şi lumea în care s-a ivit nu ar putea fi justificată. În a doua ipoteză, răul este pur şi simplu eliminat şi domneşte indiferenţa absolută în privinţa sa. Ambele concepţii sînt deficiente şi nu fac decît să indice paradoxul insurmontabil al problemei. Acest paradox constă în faptul că răul este un non-sens, o desprindere de Sens, trebuind totuşi să i se recunoască un sens pozitiv dacă ultimul cuvînt în fiinţa umană îi revine Sensului, adică lui Dumnezeu. Nu înclinînd spre una sau spre cealaltă din aceste afirmaţii contradictorii vom putea scăpa de acest paradox. Teologia raţionalistă, ce se consideră ortodoxă, nu depăşeşte deloc această dificultate. Dacă răul este un pur non-sens, o violare a Sensului lumii şi dacă îşi găseşte sfîrşitul în infernul veşnic, atunci non-sensul infernal face parte din planul divin şi creaţia lumii se reduce la un eşec. Dacă, dimpotrivă, răul nu duce la infern, dacă se bucură de un sens pozitiv, devine el însuşi o formă nerealizată a binelui şi este dificil de luptat împotriva lui.

S-a încercat ocolirea acestei dificultăţi recurgîndu-se la libertatea creaturii, la liberul-arbitru în forma sa tradiţională. Dar, cum am văzut deja, aceste dileme nu au fost decît respinse şi transferate asupra sursei libertăţii. Sensul pozitiv al răului constă în faptul că libertatea, demnitatea supremă a creaturii, implică posibilitatea lui. Viaţa paradisiacă ce nu cunoaştea răul nu-l mulţumea pe om, care poartă în el chipul divin. Acesta aspiră la o viaţă în care libertatea va fi încercată pînă la capăt. Însă această încercare naşte răul, de aceea viaţa paradisiacă ce-l îndură este o viaţă care i-a cunoscut şi sensul pozitiv. Libertatea posedă o sursă insondabilă şi pre-ontică, tenebrele din care provine trebuind să fie iluminate şi transfigurate de Lumina divină, de Logos. Sensul pozitiv al răului nu se află în îmbogăţirea pe care o aduce, în viaţă, lupta eroică dusă împotrivă-i şi biruinţa asupra sa. Această luptă şi această biruinţă, departe de a se identifica închiderii răului într-un ordin particular al fiinţei, corespunde înfrîngerii lui efective şi definitive, adică iluminării şi transfigurării sale. Paradoxul fundamental al eticii comportă două aspecte, unul ezoteric, celălalt exoteric. Etica se transfor-

mă inevitabil într-o eshatologie în care își găsește soluția. Ultimul cuvînt îi revine îndumnezeirii, dar aceasta nu este accesibilă decît prin libertatea și creația omului, care îmbogățește însăși viața divină.

Poziția fundamentală a eticii ce a înțeles paradoxul binelui și răului ar putea fi formulată astfel: – acțiunea ta să dovedească faptul că ai înțeles chemarea lui Dumnezeu și că ai hotărît să colaborezi la opera Sa printr-un act liber și creator; descoperă în tine conștiința pură și originară; disciplinează-ți persoana; luptă împotriva răului din tine și din jurul tău, nu pentru a-i crea o împărăție, izolîndu-l în infern, ci pentru a-l birui realmente, contribuind la iluminarea și transfigurarea "răilor".

Cuprins

PARTEA ÎNTÎI
ORIGINILE

ATENA ŞI IERUSALIM

A evita suferinţele, a fugi de ele înseamnă a trăii în cea mai mare dintre iluzii, într-o amăgire. Căci ele ne urmează pas cu pas, neocolindu-l nici pe cel mai fericit dintre noi. O singură cale se deschide înaintea omului: calea regenerării vieţii, a acceptării suferinţei ca pe o cruce pe care fiecare trebuie să o poarte pentru a-L urma pe Cel Crucificat. Acesta este misterul cel mai profund al creştinismului.

Nikolai Berdiaev

